

نقد نقد العقل العربي

جورج طرابيشي

نظرية العقل



نظرية العقل

كتب صادرة للمؤلف

- الروائي وبطله: مقارنة للاشعور في الرواية العربية، دار الآداب ١٩٩٥.
- مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي ١٩٩٣.
- المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي، دار الرئيس ١٩٩١.
- معجم الفلاسفة، دار الطليعة ١٩٨٧.
- أنثى ضد الأنوثة: دراسة في أدب نوال السعداوي على ضوء التحليل النفسي، دار الطليعة ١٩٨٤.
- الرجولة وإيديولوجيا الرجولة في الرواية العربية، دار الطليعة ١٩٨٣.
- عقدة أوديب في الرواية العربية (طبعة ثانية)، دار الطليعة ١٩٨٧.
- الدولة القطرية والنظرية القومية، دار الطليعة ١٩٨٢.
- رمزية المرأة في الرواية العربية (طبعة ثانية)، دار الطليعة ١٩٨٧.
- الأدب من الداخل (طبعة ثانية)، دار الطليعة ١٩٨١.
- شرق وغرب، رجولة وأنوثة (طبعة ثالثة)، دار الطليعة ١٩٨٢.
- الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية (طبعة رابعة)، دار الطليعة ١٩٨٨.
- لعبة الحلم والواقع: دراسة في أدب توفيق الحكيم (طبعة ثانية)، دار الطليعة ١٩٧٩.

باللغة الانكليزية:

- Woman Against Her Sex: A Critique of Nawal El-Saadawi, Saqi Books 1989.

نقد نقد العقل العربي

جورج طرابيشي

نظرية العقل



الطبعة

© دار الساقى

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى ١٩٩٦

ISBN 1 85516 524 4

دار الساقى

بناية ثابت، شارع أمين منيعنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان

هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٦٠٣٣١٥ (٠١)

DAR AL SAQI

London Office: 26 Westbourne Grove, London W2 5RH

Tel: 0171-221 9347, Fax: 0171-229 7492

الاهداء

الى الباهي محمد كان يقول لي مداعباً كلما سألته عن أحواله :
- ما زلت أمارس فضيحة الحياة . وها هو الآن يمارس فضيحة الموت .

تقديم

استغرق متي الاعداد لهذا العمل - على شيء من التقطع - ثماني سنوات. فقد كان عليّ أن أقرأ لا كل ما كتبه الجابري، ولا كل ما قرأه أو صرح أنه قرأه فحسب، بل كذلك ما لم يصرح أنه قرأه وما كان يفترض به أنه قرأه: أي التراث اليوناني بجملته، والتراث الأوروبي الفلسفي والعقلي في طوره الكلاسيكي والحديث، فضلاً عن التراث العربي الاسلامي، الفلسفي أساساً، ولكن كذلك التاريخي والفقهني والكلامي والنحوي، على الأقل في أصوله ومراجعته الأمهات. ولقد اتجه المشروع في البداية - وكما الحال في كل بداية - الى ان يكون محض نقد للجابري وتفنيداً لأحكامه وتمحيصاً لشواهده. ولكن على ضخامة التزييف وسوء التأويل في هذه الشواهد، وبالتالي على فداحة العسف والغلط في الاحكام المبنية عليها، فإن المشروع - طرداً مع تقدمه - ما كان له ان يكتفي بالتفكيك، بل كان عليه ايضاً، كأبي مشروع نقدي طالب للمشروعية الاستمولوجية فضلاً عن الجدوى الايديولوجية، ان يعيد البناء. ذلك ان مكنن القوة والخطورة معاً في خطاب الجابري أنه يعرض نفسه - أو يفرضها بالآخرى - على متلقيه من خلال شبكة من الإشكاليات. والحال ان كل نقد يكتفي بمناقشة نتائج الاشكاليات يبقى اسيراً لها. فالمللوب، قبل دحض النتائج، تفكيك الاشكاليات نفسها. فأسئلة الجابري، لا أجوبته، هي الملعومة. من هذه الإشكاليات والاسئلة، على سبيل المثال لا الحصر، اشكالية العقل المكوّن والعقل المكوّن، إشكالية التفكير بالعقل والتفكير في العقل، الى برهان وبيان وعرفان، إشكالية التكوين والتدوين، إشكالية عقلانية التراث المغربي ولاعقلانية التراث المشرقي، إشكالية الضمنية الاستمولوجية ما بين العقل

العربي والعقل «اليوناني - الاوروبي»... الخ.

والحال ان تفكيك الاشكاليات يتطلب من الناقد جهداً، ومن القارئ صبراً، ومن كليهما معاً أناة. فالتقدم في حقل الإشكاليات، تماماً كما في حقل من اللغام، يقتضي حذراً وطول مداورة. وما يُزرع في ليلة واحدة يحتاج تفكيكه الى شهور طوال. ومع أن مشروع نقد «نقد العقل العربي» هذا يحصر نفسه عمداً بتفكيك اشكاليات «تكوين العقل العربي» - مع امتدادات عارضة، وحسب الحاجة المنهجية، الى كتب الجابري الاخرى - فإنه مقيّض له أن يمتد على أجزاء ثلاثة. وأول هذه الاجزاء يتناول حصراً، كما سيرى القارئ، موقع العقل العربي بين العقل اليوناني القديم والعقل الغربي الحديث. ورغم ان فتحة عريضة كهذه قد يضيّق بها ذرعاً القارئ المتلهف الى حصاد النتائج، فإنها لا تغطي مع ذلك سوى الثلاثين صفحة الاولى من «تكوين العقل العربي».

من حق القارئ في هذه الحال ان يسأل - وقد سألتني بالفعل بعض الاصدقاء من عرفوا بهذا المشروع لنقد النقد - هل يستحق الامر كل هذا العناء؟

وجوابي أن بلى. ذلك ان الجابري، بالقوة التي يتبدى عليها خطابه وبالشهرة التي نالها وبإحكام الاشكاليات التي اعتقل فيها العقل والتراث العربيين، قد بات يشكل ما أسماه غاستون باشلار عقبة إبستمولوجية. فالجابري قد نجح - لنعترف له بذلك - في إغلاق العديد من أبواب التأويل والاجتهاد. وما لم يُعد فتح ما أغلقه، فإن الدراسات التراثية لن تحرز بعد الآن تقدماً، ولا كذلك عملية تفكير العقل العربي بنفسه انطلاقاً من تراثه ومن توسطه التاريخي ما بين العقليين اليوناني القديم والاوروبي الحديث.

ولأصارع بعد ذلك القارئ بقضية شخصية. فلقد كنت، بعد أشهر ثلاثة من صدور تكوين العقل العربي، كتبت في العدد الأول من مجلة «الوحدة» تعليقاً مطولاً ثمنت فيه الكتاب تميّناً عالياً باعتباره «أطروحة عن العقل وفي سبيل العقل». وعلى الرغم مما أبديته في حينه من انتقادات واعتراضات جزئية، فقد ختمت التعليق بالقول: «إن الذهن بعد مطالعة تكوين العقل العربي لا يبقى كما كان قبلها. فنحن أمام أطروحة تغير، وليس مجرد أطروحة تنقّف»^(١).

(١) الوحدة، العدد ١، تشرين الاول ١٩٨٤، ص ٨٠.

ولقد كان عليّ ان انتظر صدور « بنية العقل العربي » وأن أتتبع كتابات صاحب مشروع « نقد العقل العربي » في الصحافة لأتنبه الى ان قلم الجابري ليس واحداً، وأن ما اعتبرته نقاطاً قابلة للانتقاد في « تكوين العقل العربي » ليست نقاطاً جزئية ولا عارضة، بل هي لفكر الجابري بمثابة الأس والمنطلق. ولقد شاءت الصدفة ان أقع على الأصل الاجنبي لشاهد كان وظفه الجابري في إسناد أطروحاته فشدهت لما وجدته في روحه وحرفه معاً ينطق بعكس ما يقوله الجابري إياه. ومن ثم اندفعت أنحري عن شواهد الجابري وأتحقق منها واحداً واحداً، سواء أكانت عربية أم اجنبية، فانفتح عندئذ أمامي باب اكبر للذهول: فليس بين مئات شواهد الجابري في « تكوين العقل العربي » سوى قلة قليلة ما أصابها تحريف أو تزيف أو توظيف بعكس منطوقها^(٢). ومن ثم ارتددت نحو « تكوين العقل العربي » أقرأه بعين جديدة ويمحاسبة نقدية صارمة. وعندئذ اكتشفت ان الزيف - ولا أتردد في استعمال هذه الكلمة - يكمن في الإشكاليات نفسها، وليس فقط في تعزيزاتها وحيثياتها من الشواهد. وعلى هذا النحو رأت النور فكرة هذا المشروع لنقد النقد الذي أضع اليوم أول أجزائه بين يدي القارئ محتكماً بدوري الى حسه النقدي. ولست أملك سوى ان اعترف له مرة أخرى بأن قراءة « تكوين العقل العربي » قد غيرتني فعلاً. فلولاها لما كنت عاودت، خلال الثماني سنوات التي تصرّمت، بناء ثقافتني الفلسفية والتراثية.

ج. ط

(٢) أوردت نماذج من هذه الشواهد في الفصل السريع الذي عقدته عن موقف الجابري « التشطيري » من التراث في كتابي « مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة ».

«الخيار الوحيد انما هو ذلك الذي يتقابل فيه البدائيون والمتحضرون، القرون الوسطى والأزمنة الحديثة، الشرق والغرب».

ليون برانشفيخ: «أعمار العقل»

«إذا كان تعبير «ميلاد العقل في اليونان» يعني لنا شيئاً، فلا يمكن ان يعني سوى القطيعة مع انماط الفكر السابقة».

جان فرانسوا متيشي: «ميلاد العقل في اليونان»

عندما نتحدث عن «العقل العربي» فإننا نصدر، سواء صرحنا بذلك ام لم نصرح، عن موقف يسلم بوجود «عقل» أو «عقول» و«ثقافات» اخرى يتحدد بالمقارنة معها العقل والثقافة اللذين نتحدث عنهما. هذا شيء لا مفر منه، إذ «بضدها تتميز الأشياء». ودون الدخول في تفاصيل قد تجرنا بعيداً... نرى من الضروري اختصار الطريق والكشف صراحة عن «الضد» أو «الاضداد» التي سنستعين بها في تحديد هوية «العقل العربي»... اننا عندما نتحدث عن «العقل العربي» فنحن نميزه في نفس الوقت عن «العقل اليوناني» و«العقل الاوروبي».

محمد عابد الجابري: «تكوين العقل العربي»

(١)

اصول نظرية العقل

عند الجابري

تعود الشهرة التي حازتها كتابات الجابري، في جزء منها، الى توظيفه مفهوم «العقل» بما هو كذلك. وبالفعل، وعلى الرغم من المساجلات الواسعة النطاق نسبياً التي أثارها في الساحة الثقافية العربية كتابه عن «الخطاب العربي المعاصر» الصادر عام ١٩٨٢، ومن قبله كتابه «نحن والتراث» الصادر عام ١٩٨٠، فقد كان لا بد من انتظار صدور كتابه المعنون بـ «تكوين العقل العربي» ليتحول مؤلفه، ابتداء من عام ١٩٨٤، الى «نجم» ثقافي ولتتم مبايعته أستاذاً للتفكير لا بالنسبة الى الجيل الصاعد من المثقفين العرب فحسب، بل بالنسبة ايضاً الى شريحة واسعة من الجيل المخضرم منهم. ومع أن تعبير «العقل العربي» نفسه ليس من اختراع الجابري: فقد سبقه الى استعماله، مثلاً، زكي نجيب محمود في مقاله في مجلة «روز اليوسف» القاهرية بتاريخ ١١ نيسان ١٩٧٧ تحت عنوان «العقل العربي يتدهور»، بل مع ان الجابري لم يكن سبّاقاً حتى الى توظيف ذلك التعبير كعنوان: فقد تقدمه في هذا المضمار أحمد موسى سالم، مثلاً، عندما تصدى للرد، من وجهة نظر إسلاموية، على صاحب مقال «العقل العربي يتدهور» بكتاب بتمامه جعل عنوانه «العقل العربي ومنهاج التفكير الاسلامي»^(١)، نقول: مع هذا فإن الجابري هو وحده الذي استأثر، دون من تقدمه، بامتلاك حقوق ملكية التعبير وبامتياز تمثيل «العقل العربي» تحليلاً ونقداً وترويجاً للمفهوم، بما هو كذلك، في المجال التداولي للثقافة العربية المعاصرة.

ومن منظور علم اجتماع المعرفة قد نستطيع ان نربط بين صعود نجم الجابري

(١) من منشورات دار الجيل، بيروت ١٩٨٠، في ٣٤٣ صفحة من القطع الكبير.

كمحلل ناقد للعقل العربي وبين عملية إعادة الاعتبار التي أحيط بها مفهوم «العقل» و«العقلانية» في الساحة الثقافية العربية بعد هزيمة حزيران ١٩٦٧ وانكشاف خواء الايديولوجيا العربية السائدة من حيث هي بالتحديد ايديولوجيا، أي وعي غير واع. ومن منظور علم نفس المعرفة قد نستطيع أيضاً أن نربط رواج كتابات الجابري بظاهرة «العصاب الجماعي» الذي رصدنا أعراضه لدى شريحة واسعة من الانتلجنسيا العربية الناكسة الى التراث، بعد الهزيمة الحزيرية، نكوصها الى أب حام أو أم كلية القدرة^(٢)، وذلك على وجه التحديد من حيث أن «العقل العربي» الذي يتصدى الجابري لتحليله ونقده هو حصراً العقل التراثي وامتداداته في «اللاعقل» العربي الحديث والمعاصر. ولكن لنقرّ حالاً بأن ما صنع مجد الجابري من وجهة النظر المعرفية ليس من طبيعة سوسولوجية أو سيكولوجية. بل هو بالأحرى من طبيعة إبستمولوجية. فما يميز الجابري عن تقدمه من الذين كتبوا عن العقل العربي هو قوة تأسيسه النظري، أو الإبيستمولوجي كما يؤثر أن يقول، لهذا العقل، ورفع إياه من مستوى اللفظ أو المعنى الى مستوى المفهوم.

والحال أن أول مفاجأة ترصدنا على طريق رحلتنا النقدية المطولة مع صاحب مشروع «نقد العقل العربي» هي اكتشافنا أن نقطة القوة في مشروعه هي عينها نقطة ضعفه. وهذه ليست محض مفارقة لفظية. فناقد العقل العربي قد أسس نظرياً لمشروعه على التمييز المشهود الذي أجراه اندريه لالاند، الفيلسوف العقلاني الفرنسي، بين «العقل المكوّن Raison Constituante» و«العقل المكوّن Raison Constituée». ومع أن يوسف كرم كان ادخل هذا التمييز الى الحقل الفلسفي للثقافة العربية الحديثة من خلال العرض الذي قدمه عن مذهب لالاند العقلي في كتابه التدريسي «تاريخ الفلسفة الحديثة»، فقد كان على التمييز اللالاندي أن ينتظر توظيف الجابري التطبيقي له في كتابه «تكوين العقل العربي»، الصادرة طبعته الاولى عام ١٩٨٤، حتى يعرف الرواج الذي بات يتمتع به حالياً في المجال التداولي للثقافة العربية المعاصرة. والواقع أن التاريخ الفعلي للتمييز يعود الى مطلع القرن، إذ اعتمده لالاند مبداً موجّهاً لسلسلة المحاضرات الجامعية التي ألّفها في السوربون في العام الدراسي ١٩٠٩ - ١٩١٠ تحت عنوان «العقل والمبادئ العقلية»، قبل أن يعود بعد خمسة وثلاثين عاماً الى صياغة الإشكالية بصورة منهجية متكاملة في كتابه

(٢) انظر كتابنا: المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي، منشورات رياض الريس، لندن، ١٩٩١.

«العقل والمعايير» الذي صدرت طبعته الأولى عام ١٩٤٨. ولا شك ان افتتاح الجابري مشروعه لنقد العقل العربي من زاوية الإشكالية اللانديية قد كفل له زخماً ونصائياً ابستمولوجياً عالياً بقدر ما ضمن لتمييز الفيلسوف الفرنسي العقلي شهرة عربية متأخرة. وبهذا المعنى، نستطيع القول ان الجابري خَدَم تمييز لالاند بقدر ما خدمه تمييز لالاند. ولكن يبقى السؤال قائماً - وهنا مفارقة نقطة القوة التي لا تلبث ان تكشف عن أنها نقطة ضعف -: الى أي مدى كان الجابري لالاندياً فعلاً، لا في توظيفه لتمييز لالاند فحسب، بل حتى في فهمه له وفي رجوعه الفعلي، في شواهد بالذات، الى مؤلف «العقل والمعايير»؟

يقول الجابري في مطلع كتابه، بعد ان طرح عدداً من الأسئلة حول طبيعة العقل «بوصفه أداة للتفكير»: «لنستعن بادئ ذي بدء، في تلمس الجواب عن هذه الاسئلة، بالتمييز المشهور الذي أقامه لالاند بين العقل المكوّن او الفاعل والعقل المكوّن أو السائد. الأول يقصد به النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر حين البحث والدراسة والذي يصوغ المفاهيم ويقرر المبادئ. وبعبارة أخرى إنه: «الملكة التي يستطيع بها كل انسان ان يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية. وهي واحدة عند جميع الناس». أما الثاني فهو: «مجموع المبادئ والقواعد التي نعتدها في استدلالنا»، وهي على الرغم من كونها تميل الى الوحدة فإنها تختلف من عصر لآخر، كما قد تختلف من فرد لآخر. يقول لالاند: «إن العقل المكوّن والمتغير، ولو في حدود، هو العقل كما يوجد في حقبة زمنية معينة. فإذا تحدّثنا عنه بالمفرد (العقل)، فإنه يجب ان نفهم منه العقل كما هو في حضارتنا وفي زمننا»، وبعبارة أخرى إنه: «منظومة القواعد المقررة والمقبولة في فترة تاريخية ما، والتي تُعطى لها خلال تلك الفترة قيمة مطلقة». وهنا يحيل الجابري قارئه الى مرجعه: «A. Lalande: La raison et les normes, P.P. 16-17, 187, 228, Hachette, Paris 1963»^(٣).

إن لنا على هذا النص ملاحظات خمساً:

أولاً: ان تعريف العقل المكوّن بأنه «الملكة التي يستطيع بها كل انسان ان يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية، وهي واحدة عند

(٣) الدكتور محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، دار الطليعة، المطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٥، ص ١٥. والاحالة الى المرجع في ص ٣٥.

جميع الناس» لا وجود له لدى لالاند، لا في كتاباته إجمالاً، ولا في كتابه «العقل والمعايير» حصراً. وإنما صاحب هذا التعريف هو بول فوكيه، مؤلف «معجم اللغة الفلسفية»، الذي حدّ العقل المكوّن بأنه: «La faculté, immuable et identique en tous, de former, grâce à la perception des rapports, des principes universels et nécessaires»^(٤).

وستلاحظ، فضلاً عن ذلك، ان ترجمة الجابري لهذا التعريف تشكو من بعض الاضطراب، إذ إن عبارة «وهي واحدة عند جميع الناس» تعود في تعريف فوكيه الى «المللكة»، بينما تبدو في ترجمة الجابري وكأنها تعود الى «مبادئ كلية وضرورية».

ثانياً: إن تعريف العقل المكوّن بأنه «مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالنا»، وتوصيف هذه «المبادئ والقواعد» بأنها «على الرغم من كونها تميل الى الوحدة فإنها تختلف من عصر لآخر، كما قد تختلف من فرد لآخر»، لا وجود لهما هما ايضاً لدى لالاند، وإنما هما مترجمان بدورهما عن فوكيه الذي حدّ في معجمه - وقد وضعه أصلاً برسم الطلبة و«الجمهور العريض وغير المتخصص» - العقل المكوّن بأنه «Les principes ou normes, plus ou moins variables avec les temps et les personnes (quoique tendant à la limite vers l'unité), sur lesquels se fondent nos raisonnements»^(٥). ونحن إذ نلاحظ ان تعريف فوكيه نفسه لا يخلو من التباس، فستلاحظ ان ترجمة الجابري قد زادت التباساً على التباس. وبالفعل، ان «مجموع المبادئ والقواعد (أو المعايير) التي نعتمدها في استدلالنا» يبدو أدخل في تعريف العقل المكوّن منه في تعريف العقل المكوّن. فتعريف هذا الأخير عند لالاند هو «منظومة المبادئ المقررة والمصاغة التي لا تتغير إلا ببطء شديد بحيث يمكن اعتبارها، من منظور الافراد وظروف الحياة، بمثابة حقائق أبدية»^(٦). وبعبارة أخرى، إن العقل المكوّن هو عند لالاند حصيلة فاعلية العقل المكوّن وحصيلة استدلالاته. أما «المبادئ والقواعد» (أو المعايير) التي «نعتمدها في استدلالنا»

(٤) بول فوكيه (بالتعاون مع ريمون سان - جان): معجم اللغة الفلسفية Dictionnaire de la langue philosophique، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة الثانية، باريس ١٩٦٩، ص ٦٠٥.

(٥) بول فوكيه، المصدر نفسه، ص ٦١٤ - ٦٠٥.

(٦) اندريه لالاند: مصطلح الفلسفة الفتي والنقدي Vocabulaire technique et critique de la philosophie، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة العاشرة، باريس ١٩٦٨، ص ٨٨٤ - ٨٨٥.

فهي أقرب الى «المبادئ الكلية والضرورية» التي يمارس العقل المكوّن فعاليته منها الى «المبادئ المقررة والمصاغة» التي يتشكل منها العقل المكوّن.

ثالثاً: إن تعريف الجابري الاضافي للعقل المكوّن بأنه «منظومة القواعد المقررة والمقبولة في فترة تاريخية ما، والتي تُعطى لها خلال تلك الفترة قيمة مطلقة» لا وجود له هو الآخر لدى لالاند بحرفه، وإن كان في معناه لا يتعارض ونظرية لالاند. وإذا كان الجابري يحيلنا الى الصفحة ٢٢٨ من كتاب لالاند «العقل والمعايير»، فإن التعريف الذي تطالعنا به هذه الصفحة من كتاب «العقل والمعايير» - أو الصفحة التالية بالأحرى لأن الجابري أخطأ لسبب من الاسباب (بلا شك لأنه لم يطلع على الكتاب اصلاً) في الترتيم - للعقل المكوّن هو أنه: «على الضد من العقل المكوّن، تلك المنظومة العامة من القواعد المشكّلة والحقائق المقررة التي لا تعبر في كل آن، مهما تكن ثمينة، إلا عن مقتنى الحضارة البعيد عن ان يكون كاملاً»^(٧).

وابعاً: مما يؤكد ان الجابري لم يتعرف الى نظرية لالاند في مصدرها الأصلي، أي كتاب «العقل والمعايير» الصادر عام ١٩٤٨، كونه يأخذ في فقرة لاحقة موقف الناقد من تلك النظرية التي بنى عليها تحليله للعقل العربي، والتي لا يثبت بنقده لها سوى المزيد من الجهل بها. يقول: «مع ذلك، وعلى الرغم من أهمية هذا التمييز بين العقل الفاعل والعقل السائد بالنسبة لموضوعنا، فيجب ألا نُغفل علاقة التأثير والتأثر القائمة أبداً بينهما. فمن جهة ليس العقل السائد شيئاً آخر غير تلك المبادئ والقواعد التي أنشأها وينشئها العقل المكوّن الفاعل، وهذا بتأكيد لالاند نفسه: فالعقل السائد، أي جملة المبادئ والقواعد الذهنية السائدة في فترة زمنية ما هو من انتاج العقل الفاعل، أي ذلك النشاط الذهني الذي يتميز به الفرد البشري على الحيوان، فمصدره إذن في العقل نفسه لا خارجه. ومن جهة أخرى فالعقل المكوّن الفاعل يفترض عقلاً مكوّناً كما يقول ليفي ستراوس^(٨). وهذا يعني ان النشاط العقلي الفاعل انما يتم انطلاقاً من مبادئ وحسب قواعد، أي انطلاقاً من عقل سائد»^(٩).

(٧) اندريه لالاند: العقل والمعايير La raison et les normes، منشورات هاشيت، الطبعة الثانية، باريس ١٩٦٣، ص ٢٢٩.

(٨) هنا يحيل الجابري قارئه الى كتاب ليفي ستراوس: الفكر الوحشي La pensée sauvage، منشورات بلون، باريس ١٩٦٢، ص ٣٤٩.

(٩) تكوين العقل العربي، ص ١٦.

ويغض النظر عن سذاجة المناقشة بحد ذاتها إذ تكرر بصدد العقل الفاعل والعقل السائد بصورة شبه حرفية معارضة البيضة والدجاجة أيهما تبيض الأخرى، فإن أكثر ما يستوقف النظر في نص الجابري استشهاده بلفي سترأوس. فهل كان مؤلف «الفكر الوحشي» هو الآخر من السذاجة بحيث يناظر مؤلف «العقل والمعايير» في ما هو محض تحصيل حاصل؟ فما دامت كل نظرية اندريه لالاند تقوم من الأساس على قسمة العقل إلى عقل مكوّن وعقل مكوّن، وعلى التمييز في طريقة اشتغال كل منهما، فما الداعي إلى أن يتدخل ليفي - سترأوس بعد نصف قرن من صدور كتاب لالاند لتذكيره بأن «العقل المكوّن يفترض عقلاً مكوّناً»؟ وهل بنى لالاند نظريته على شيء آخر غير هذا الافتراض؟ لكن ما يبدو في نص الجابري تدخلاً لاغياً واشبه باقتحام لباب مفتوح يستعيد كل معقوليته بالعودة إلى نص ليفي سترأوس. فصاحب «الفكر الوحشي» ما كان يساجل اندريه لالاند من قريب أو بعيد، بل كان يرد على جان بول سارتر بصدد بعض ما قاله في كتابه «نقد العقل الجدلي» ويطعن في تصويره عن أولوية التاريخ المطلقة في تكوين الجماعة البشرية «البدائية»، خلافاً لما كان ذهب إليه هو نفسه في كتابه «الانظمة الأولية للقرابة». والحال أن سارتر نفسه ما كان معنياً بنقد لالاند، ولا ذكر اسمه مرة واحدة على مدى الصفحات الألف والاربعمئة من كتابه. بل إن سارتر لم يستخدم أصلاً في هذا الكتاب تعبير «العقل المكوّن» و«العقل المكوّن»، بل استعاض عنه بتعبير «الجدل المكوّن» و«الجدل المكوّن»، على اعتبار أن موضوع بحثه كان العلاقة العضوية بين التاريخ والمجتمع كما بين الجماعة والفرد، «النحن» و«الأنا». فالفرد المعزول لا وجود له في نظر سارتر إلا بصورة سلبية وافتراضية. أما ما يوجد في الواقع والتاريخ، على أساس من «الممارسة الاجتماعية العضوية بوصفها جدلاً مكوّناً»، فهو «الفرد المشترك»، أي الفرد بوصفه عضواً في جماعة. ولكن بما أن «العقلانية التاريخية» تقوم على أساس النشاط العضوي للفرد المشترك، وبما أن الجماعة من حيث هي «اتحاد أفراد» لا تستطيع أبداً أن تتجاوز فردية النشاط الانساني، فقد طالب سارتر بوجوب «رد العقل الجدلي المكوّن»، أي الممارسة المشتركة للجماعة التاريخية، إلى «أساسه الحاضر دوماً والمؤء دوماً: العقلانية المكوّنة»، أي التاريخ نفسه في خاتمة المطاف. و«بدون هذا التحديد الصارم والدائم الذي يرذ الجماعة إلى هذا الأساس، تسمي الجماعة لا تقل تجريداً عن الفرد المعزول». ومن هنا يدين

سارتر - بالناسبة - بعض «الحظائر الثورية» الخارجة عن الجماعة والتي تسلك في عزلتها الثورية المطلقة سلوك الفرد المعزول كما هو في جزيرة روبنسون كروزو»^(١٠).

ومن منطلق «بنوي»، أي إلى حد ما لا تاريخي ومُثبت لأولية «الطبيعة البشرية» تبرأ ليفي - ستراوس من القراءة التي قدمها سارتر لكتابه عن «الأنظمة الأولية للقرابة»، ووجه النقد، في آخر فصول كتابه الجديد «الفكر الوحشي»، إلى ما اعتبره «دائرياً» (أي تكراراً لجدل البيضة والدجاجة العقيم) في تصور سارتر للعلاقة بين التاريخ والمجتمع كما للعلاقة بين الفرد والجماعة، وطعن في فكرة «أولية التاريخ» في جدلية تكوين الجماعات البشرية الأولى لصالح فكرة «النظام المغلق» كما يتجلى في بنى القرابة والاسطورة لدى «البدايين»، وانتصر، ضداً على الجدلية التاريخية، لرؤية سكونية بالأحرى لا تفسر بالتاريخ بقدر ما تريد أن تفسر التاريخ نفسه: «إن البحث عن المعقولة ليس هو ما يتأدى إلى التاريخ كنقطة وصول لها، بل التاريخ هو ما يقدم نقطة انطلاق لكل طلب للمعقولة. والحال إن التاريخ يفضي إلى كل شيء، لكن بشرط الخروج منه». ومن منطلق اسبقية «العقل» هذه على «التاريخ» يرفض ليفي - ستراوس أن يقر «للمعرفة التاريخية» التي يتميز بها «الفكر الأهلي» أو «المدجن»، أي «المتحضر»، بامتياز كبير على «المعرفة اللازمية» المميزة «للفكر الوحشي». فهذا الأخير وإن يكن تماثلياً Analogique بالمقارنة مع «الفكر المدجن» الذي هو فكر تحليلي Analytique، فإنه يظل فكراً، مما يعني أن الفكر الوحشي لا يمكن أن تنفى عنه صفة العقلانية، أي الانتظام في «نسق من المفاهيم»، وإن تكن المفاهيم في الفكر الوحشي كما في كل فكر تماثلي عبارة عن صور. وإذ يتأول ليفي - ستراوس العقل «المتحضر» على أنه عقل مكوّن باستمرار، أي عقل جدلي مقدام من شأنه أن «يمد الجسور دوماً إلى الامام»، فإنه يفترض أن هذا العقل المكوّن عينه إنما يعمل انطلاقاً من عقل مكوّن سابق له في التكوّن هو العقل الوحشي. ومن هنا بصوغ اعتراضه على سارتر: «نحن لا نماري في أن العقل يتطور ويتحول في الحقل العملي: فالكيفية التي يفكر بها الإنسان تترجم عن علاقاته بالعالم والبشر. ولكن كيما يتسنى للممارسة أن تعاش كفكر، فلا بد أولاً (بمعنى منطقي، لا بمعنى تاريخي) أن يوجد الفكر: أي أن تكون شروطه الأولية

(١٠) جان بول سارتر: نقد العقل الجدلي critique de la raison dialectique، المجلد الأول، غاليمار، باريس ١٩٦٠، ص ٦٤٢ - ٦٤٣.

متاحة في شكل بنية موضوعية للحياة النفسية والدماع، وإلا فلن يكون هناك وجود لا للممارسة ولا لفكر. وعليه، وإذ نصف الفكر الوحشي بأنه نظام من مفاهيم متدبقة في صور، فإننا لا نقترّب البتة من روبنسات الجدل المكوّن (سارتر): فكل عقل مكوّن يفترض عقلاً مكوّناً^(١١).

وكما هو واضح للعيان فإن الغائب الكبير عن مناظرة سارتر - ليفي ستراوس، على ما فيها من وعورة، هو لالاند نفسه. ومع ذلك، ولئن خيل للجابري وكأن ليفي - ستراوس يصحّح لالاند، فهذا لأنه لم يقرأ ليفي - ستراوس كما لم يقرأ من قبل لالاند. ولئن تساءل القارئ بعد ذلك: من أين أتى الجابري إذن بقوله ليفي - ستراوس، فإن الجواب موجود لدى فوكييه أيضاً. فنظراً إلى أن واضح «معجم اللغة الفلسفية» قد وضع معجمه برسم الطلبة أساساً، فقد ارتأى أن يمثل على كل مفردة من مفردات معجمه بشواهد قولية من أعلام الفلسفة ومؤرخيها. وهكذا، وفي معرض شرحه، في مادة «العقل»، لتمييز لالاند بين العقل المكوّن والعقل المكوّن، أورد اقوالاً للالاند نفسه ولبورلو وليفلي - ستراوس. وبما أن من عادة فوكييه أن يحيل قارئه لا إلى اسم صاحب القول فحسب، بل كذلك إلى عنوان الكتاب الذي ورد فيه قوله وإلى ناشره وتاريخ نشره وترقيم الصفحة، فقد افترض الجابري، ولا بد، أن من حقه أن يطبق على فوكييه ومعجمه قاعدة الفقهاء المشهورة في «المسكوت عنه»، وأن يحيل قارئه مباشرة إلى ليفي - ستراوس وكتابه «الفكر الوحشي» مع تعيين الناشر وتاريخ النشر ورقم الصفحة، ومع تغييب تام في الوقت نفسه للمصدر الذي اقتطع منه الشاهد، أي فوكييه ومعجمه. ولكن بما أن «المسكوت عنه»، مثله مثل كل مكبوت، يظل بصورة من الصور ناطقاً، فقد وشى بعملية السكوت عنه من خلال توهم الجابري، وإيهامه بالتالي للقارئ، بأن ليفي - ستراوس إنما يناظر لالاند^(١٢).

خامساً: إن اعتماد الجابري على مصادر ثانية، ولا سيما على معجم فوكييه، وعدم اطلاعه على نظرية لالاند في مصدرها الأتم، أوقعاه لا في التباسات - عرضنا

(١١) كلود ليفي ستراوس: الفكر الوحشي *La pensée sauvage*، منشورات بلون، باريس ١٩٦٢، ص ٣٤٨ - ٣٤٩.

(١٢) نحن ندرك أننا نصوغ هنا، من منظور النزاهة العلمية المفترضة، اتهاماً خطيراً. ولكننا سنصاح القارئ بأن الصفحات والفصول التالية لن يكون من شأنها إلا أن تعزز هذا الاتهام وأسانيده بشواهد إضافية عديدة من فوكييه وغيره.

نماذج منها - من حيث الترجمة والتأويل فحسب، بل حالاً ايضاً وأساساً بينه وبين إدراك غائية القسمة اللالاندية للعقل الى عقل مشكّل للعقل وعقل متشكّل بالعقل وتوظيفها توظيفاً مثمرأ في مشروعه لت نقد العقل العربي. فلئن بدا وكأن لالاند يقدّم في القيمة والمرتبة العقل المكوّن من حيث هو فاعلية ذهنية محضة وملكمة تأسيسية وتشريعية للنشاط العقلي، فإنه يقرّ بالمقابل للعقل المكوّن - الذي يذكره الجابري مع ذلك بوجوده - بدور كبير، من وجهة نظر علم الاجتماع وعلم الذهنيات Mentalités، في تحقيق «تلاحم الجماعة التي تنتمي اليه» والتي تضعه، بقدر ما يوحدّها، «على أنه مطلق»^(١٣). ويحرص لالاند هنا على التمييز بين القدرة التوحيدية للعقل المكوّن من حيث هو طاقة مولّدة للتضامّ وللعصبية وبين نمط التلاحم والتوحيد الذي يحققه «تقسيم العمل الاجتماعي»: فعل حين ان هذا الأخير يمارس تأثيره على أفراد متميزين ويولّد بينهم تضامناً وتبعية متبادلة، يصبو العقل المكوّن الى توليد «ذات أخرى في كل فرد من الأفراد الذين يجمع بينهم»^(١٤). ف «كل من يشارك في عقل مكوّن يضعه، حتى قيام البرهان على العكس، على أنه صالح لكل زمان ولكل مكان معروف»^(١٥). ومن هنا ترى النور في الدين كما في الفلسفة والفن والاخلاق، وحتى في العلم، فكرة «الأول المطلق» و«الجمال المطلق» و«الحير الأسمى» و«الحقيقة الاولى»، «الثابتة»، «الأزلية»، الحقيقة التي لا يمكن ان تكون، كما كان يقول بوسويه، «سوى الحقيقة وكل الحقيقة»^(١٦).

والحال أن تجاهل الجابري للتوظيفة التوحيدية للعقل المكوّن قد جعله يني تحليله للعقل العربي^(١٧) على أساس قسمة هذا العقل، لا على أساس وحدته. وبدلاً من أن يردّ مختلف تجليات هذا العقل في مجالات الفقه وعلم الكلام والتصوف والفلسفة الى البنية العضوية الواحدة التي تصدر عنها، فإنه سيعمد الى تشطير هذا العقل

(١٣) اندريه لالاند: العقل والمعايير La raison et les normes، منشورات هاشيت، الطبعة الثانية، باريس ١٩٦٣، ص ١٧.

(١٤) العقل والمعايير، الموضع نفسه. ولنلاحظ هنا كم يتعد الجابري عن لالاند وعن تصوّره من الدور التوحيدي للعقل المكوّن عندما ينسب اليه، من خلال سوء الترجمة عن فوكيه، القول بأن هذا العقل «قد يختلف من فرد لآخر».

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٨.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢١٨ - ٢١٩.

(١٧) نحن نؤثر ان نقول، لأسباب سنشرحها فيما بعد، «العقل العربي الاسلامي» بدلاً من «العقل العربي».

تشطيراً ثلاثياً وقطعياً الى عقل بياني وعرفاني وبرهاني . وهو لن يكتفي بأن ينزل كل «عقل» من هذه العقول منزلة الجوهر الفرد القائم بذاته والمنغلق على نفسه ، بل سيدير بين هذه الكيانات الجوهرية حرب مواقع وخنادق . وحتى «التحالفات» التي قد يعقدها العقل البياني مع العقل العرفاني ، كما في حالة الغزالي على ما يؤكد الجابري ، أو العقل البرهاني مع العقل العرفاني كما في حالة ابن سينا ، لن تصوّر لنا من قبل صاحب مشروع «نقد العقل العربي» إلا على انها «اختراقات» تتيح للموروث اللاعقلاني القديم (العرفان = الغنوصية = الهرمسية = الافلاطونية المحدثة الشرقية) ان يستعيد «المواقع» التي خسرها بظهور الاسلام وانتصار «المعقول الديني» . وبدلاً من أن يرى الجابري في الرازي ، الذي كان كيميائياً وطبيباً وفيلسوفاً ، وفي الغزالي ، الذي كان فقيهاً ومتصوفاً وعالم كلام ، وفي ابن سينا الذي كان فيلسوفاً وطبيباً ، ممثلين كباراً وعضوين للعقل العربي الإسلامي في وحدة اشتغاله ، فإنه سيصدر بحقهم ، ودوماً من منطلق جهله بالوظيفة التوحيدية للعقل المكوّن عند لالاند ، قرارات حرمان وطرد من «كنيسة العقل» .

وكما فوّت الجابري على نفسه فرصة قراءة «وحدوية» وجدلية معاً للعقل العربي الاسلامي ، فقد فوّت على نفسه أيضاً ، ولكن من منظور وظيفة العقل المكوّن هذه المرة ، فرصة قراءة نقدية له . فالعقل المكوّن عند لالاند هو عينه العقل المكوّن عندما يتخذ من نفسه موقفاً نقدياً . فالعقل ، خلافاً لدعاوى العقل المكوّن ، ليس له «طابع ثابت ومطلق» . وأياً ما تكن أوهام المنتمين اليه في حقبة تاريخية ما ، فإن «عقل عصر ما ليس هو قط العقل المحض» . ووحدهم أولئك الذين «لم يكتسبوا» في مدرسة المؤرخين أو الفلاسفة ، الحس النقدي اللازم» يمكن ان يتراءى لهم أن العقل المكوّن السائد في عصرهم عقل «مطلق»^(١٨) . وانما عندما تتراكم في الافق التاريخي مؤشرات الحاجة الى «تنسيب» هذا المطلق ، يكون العقل قد دخل في مرحلة أزمة مفتوحة . والحال ان «الاستقرار في الأزمة» بل «استحداث الأزمات» ، على حد تعبير باشلار^(١٩) ، هو بالضبط وظيفة العقل المكوّن . فالعقل المكوّن هو العقل عندما يراجع ذاته ، والعقل عندما ينتفض ضد ذاته . وهذا العقل الذي في أزمة ، هذا

(١٨) العقل والمباير ، ص ١٧ ، ١٩ ، ١١٩ .

(١٩) غاستون باشلار : العقل والعالم الحسي ، منشورات هرمان ، باريس ١٩٣٩ ، ص ٢٨ . نقلاً عن جورج غوسدورف : الاسطورة والميتافيزيقا Mythe et Métaphysique ، منشورات فللماريون ، باريس ١٩٨٤ ، ص ٣٢٩ .

العقل الذي في صيرورة وإعادة تكوين، هذا العقل الذي يقلل بذاته من احترامه لذاته وينتقص من حقوقه المشروعة ليعاود تأسيس ذاته في مشروعية جديدة، هو ما يعمده لالاتد باسم «حركية العقل» التي هي بطبيعة الحال «حركية موجهة»: فقانون العقل هو التقدم، وكل نكوص عن القواعد المقررة للعقل المكوّن هو تقدم باتجاه قواعد جديدة وأكثر عقلانية للعقل المكوّن.

ورغم ان الجابري بدا في أول الأمر وكأنه يأخذ حركية العقل هذه بعين الاعتبار عندما أصدر الجزء الأول من مشروعه لـ «نقد العقل العربي» تحت عنوان «تكوين العقل العربي»، إلا أنه ما لبث أن اختار للجزء الثاني عنواناً أبعد عن الحركية وعن التاريخية معاً هو «بنية العقل العربي»، وهو عنوان يشفّ عن نقلة نوعية من مشروع لنقد تكويني وصيروري الى مشروع لنقد بنيوي وماهوي للعقل العربي. وبالفعل، إن الجابري، في خاتمة كتبه «الخطاب العربي المعاصر»، الذي اراده بمثابة مدخل مرتبط بهوم اللحظة الحاضرة الى مشروعه لـ «نقد العقل العربي»، لا يخفي أن ما وضعه نصب عينيه هو أن يبرز ما في «الخطاب العربي الحديث والمعاصر» من «خصائص أساسية ما هوية» موروثه عن «شبكة الآثار التي خلفتها فينا سيورتنا العامة الطويلة منذ انبثاق «العقل العربي»، أي منذ عصر التدوين، عصر البناء الثقافي العربي العام الذي شهدته الثقافة العربية ابتداء من منتصف القرن الثاني للهجرة^(٢٠). ويدون ان نتوقف هنا عند مفهوم الجابري لعصر التدوين - وهي نقطة ستكون لنا إليها عودة مطولة لاحقاً - فسلاحظ أن الحديث عن «خصائص أساسية ماهوية» في الخطاب العربي الحديث والمعاصر، وبالتالي في «العقل العربي» الذي أنتج هذا الخطاب والذي ورثناه بنيوياً عن «العقل العربي» كما انبثق في عصر التدوين، يلغي حركية هذا العقل ويلغي مع حركيته تاريخيته. وبالفعل، ان الجابري هو نفسه الذي يقول بالحرف الواحد: «ان زمن الفكر العربي الحديث والمعاصر زمن ميت أو قابل لأن يعامل كزمن ميت»^(٢١). بل ان الجابري هو الذي يصدر في ختام تحليله لـ «بنية العقل العربي» حكماً مبرماً على هذا العقل بأنه، منذ لحظة الغزالي الى اليوم، «عقل ميت أو هو بالميت ائشه»^(٢٢). ومع أنه من العسير علينا ان

(٢٠) الدكتور محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٥، ص ١٩٠ - ١٩١.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٧٨. والتسويد من الجابري.

(٢٢) الدكتور محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ١٩٨٦، ص ٥٢٣.

نعتبر «لحظة الغزالي» جزءاً من «عصر الانحطاط»، وكم بالأحرى سبباً له كما يفترض الجابري، فإن شطب الجابري على عصر النهضة وعلى العصر التالي له الذي أراد نفسه «عصر ثورة» - بجرّة قلم واحدة واعتباره إياهما مجرد امتداد لـ «عصر الانحطاط» - الذي يصير الجابري على موضعيته في القرن الخامس الهجري - إنما يشهد على أن الجابري قد ضيّع على نفسه فرصة أخرى لتوظيف مثمر لتمييز لالاند بين العقل المكوّن والعقل المكوّن واقتراح تحقيق جديد لحركة العقل العربي انطلاقاً من ذلك التمييز. وبالفعل، نجيل الينا ان الثقافة العربية الاسلامية تقدم في الحقبة التي يصير الجابري على تسميتها - بالتبعية لأحد أمين في «ضحى الاسلام» - بـ «عصر التدوين» مشهداً ثراً لفاعلية منقطعة النظرير قام بها العقل العربي الاسلامي في طور تكوين نفسه بنفسه. وثلو عصر التكوين - الذي ينطق بفاعلية لا يوفيها حقها تعبير «عصر التدوين» - عرفت الثقافة العربية الاسلامية في القرون الرابع والخامس والسادس، أي بما فيه «لحظة الغزالي» وحتى الى ما بعدها، عصراً ذهبياً ترسخت فيه جذور العقل العربي الاسلامي المكوّن وامتدت رقعته بدون أن يتوقف قريته العقل المكوّن عن ممارسة فاعليته. أما ابتداء من القرن السابع وحتى نهاية «عصر الانحطاط» فقد راح العقل العربي المكوّن يأكل من مائدته، ثم من فتات مائدته، بدون أي رقد مباشر من العقل المكوّن. ثم كانت، ابتداء من عصر النهضة، ولكن بالتماس مع الآخر = الغرب هذه المرة، انتفاضة للعقل العربي على نفسه، فعاد العقل المكوّن اشتغاله، وإن بالاعتماد الى حد غير قليل على رافد الترجمة. وقد تراءى للعصر التالي له والذي اراد تسمية نفسه بـ «عصر الثورة» أنه مستطيع ان يحرق المراحل وان يسرّع إيقاع تشغيل العقل المكوّن بالقطيعة «الثورية» مع العقل المكوّن. ولا غرو ان تكون أزمة العقل العربي، المفتوحة منذ الهزيمة الحزيرانية، قد أخذت شكل عودة للمكبوت التراثي. فالعقل المكوّن لا يتم تجاوزه بالقفز فوقه، بل فقط بالتعاطي المعرفي النقدي معه. ومن هنا تمس الحاجة اليوم الى استئناف جديد لعصر النهضة، لا الى عصر تدوين جديد كما يفترض الجابري: فليس هناك شيء جاهز اليوم ليتم تدوينه، كما لم يكن ثمة شيء جاهز للتدوين في منتصف القرن الثاني للهجرة. وإنما يتعين على العقل العربي، في طور تكوين جديد له، ان يعمل في اتجاه افتتاح نقدي مزدوج: على الماضي كما يتمثل بالتراث، وعلى المستقبل كما يتمثل بالعصر. وما من شيء هو برسم التدرين، بل كل شيء برسم إعادة الانتاج وإعادة الاختراع. وكما أن الموقف التدويني الصرف لن يحمي من تراثنا مواتاً، كذلك فإن الموقف الاستنساخي المحض لن يقلب تخلفنا تقدماً. وإنما

من منطلق الصلة العضوية والنقدية معاً بين العقل المكوّن والعقل المكوّن يمكن ان تنفتح أمام العقل العربي امكانية تجاوز ايجابي لأزمته الراهنة : فمن خلال إعادة البناء النقدي للعقل المكوّن في تراثنا الماضي ومن خلال إعادة إنتاج العقل المكوّن في تراث الغرب الحاضر قد يتسنى لعقل عربي مكوّن - وهو الشرط في أي نهوض ذاتي - ان يرى النور بدون قطيعة لا مع ثقافة الذات، ولا مع حضارة العصر التي ما زال بعضنا - أو أكثرنا - يقابلها بالرفض العصابي بحجة أنها «حضارة الآخر».

ويديهي، إذ نوازي بين المهمتين، أننا لا نوازن بينهما. فالمهمة الثانية اوسع نطاقاً واكثر امتداداً في الزمن من المهمة الأولى بما لا يقاس. فالعقل العربي الاسلامي قد تكوّن بصورة نهائية في تراث، بينما لا يجوز الحديث عن «تراث الغرب» إلا على سبيل المجاز. فالعقل الغربي، بشقيه المكوّن والمكوّن، ما زال في فاعلية لا متناهية. ورغم كل الاستيهامات والتوقعات الرؤيوية حول «أفول الغرب» و«موت الغرب»، فإن العقل الغربي لا يفتأ يتخذ من أزماته بالذات عتلة لتقدمه. وأياً ما يكن تشميننا لمحاولات فردية تعتقد أنها أسست «علم الاستغراب» (حسن حنفي) وأنجزت «نقد العقل الغربي» (مطاع صفدي)، فإننا لا نستطيع ان ندفع عن أنفسنا شعوراً بأنها تنطوي على ضرب من المصادرة لما ينبغي ان يكون مجهوداً جامعياً لأجيال متعاقبة من الانتلجنسيا العربية.

ويبقى سؤال أخير: اذا كان الجابري قد امتنع عن اقتراح تحقيق جديد لحركية العقل العربي، بل ألغى هذه الحركية اصلاً، فهل استطاع، على الأقل، أن يفيد من قسمة لالاند الثنائية للعقل ليخضع العقل العربي الاسلامي المكوّن لعملية نقد تاريخي وأبستمولوجي؟

ان تساؤلنا هذا قد يبدو للوهلة الاولى ساذجاً ما دام الجابري نفسه قد أطلق على مشروعه تسمية: «نقد العقل العربي».

ولكن كما كنا لاحظنا أن الجابري بنى تحليله لهذا العقل على أساس تشطيره وتجزئته، لا على أساس إعادة بناء وحدته، كذلك سنلاحظ أنه تماطى معه من موقع سجالي، لا من موقع نقدي^(٢٣).

(٢٣) كان عزيز العظمة في مقاله عن «تاريخية العقل ونقد العقل» أول من نبه آل الطابع السجالي لنقد الجابري للعقل العربي. انظر نص المقال في: عزيز العظمة: التراث بين السلطان والتاريخ، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٩٠، ص ١٢٩ - ١٤٥.

فانطلاقاً من تشطيره الثلاثي التفرع للعقل العربي الاسلامي أقام بين تجليات هذا العقل مقارنة تفاضلية لا تكافؤية.

فإذا تصور تاريخ هذا العقل على أنه نوع من حرب أهلية دائمة، فقد دخل في هذه الحرب طرفاً ليتنصر لطرف دون الطرف الآخر.

انتصر ابستمولوجياً للعقل البرهاني على العقل البياني بقدر ما انتصر للعقل البياني على العقل العرفاني.

وانتصر ايديولوجياً للعقل «السنّي» على العقل «الشيوعي».

وانتصر جغرافياً لعقل المغرب على عقل - أو بالاحرى «لا عقل» - المشرق.

وبدون دخول سابق لأوانه في تفاصيل معارك هذه الحرب على الجبهات الثلاث^(٢٤)، فسلاحظ ان الجابري، بدخوله طرفاً في الحرب وياتنصاه لطرف ضد الآخر، قد جعل من نقده للعقل العربي الاسلامي المكوّن جزءاً من هذا العقل عينه واستطالة له. والحال ان العقل المكوّن لا يستطيع ان يتخذ من نفسه موقفاً نقدياً. فعندما يخوض شطر من العقل المكوّن حرباً ضد شطر آخر منه، فإن هذه الحرب، أياً ما يكن من حدتها وضراوتها، لا يمكن ان ترقى الى أعلى من مستوى السجال. فهي تبقى حرباً ايديولوجية، ولا ترقى أبداً الى مستوى النقد الابستمولوجي.

فهل ثمة من حاجة الى أن نختم بالقول إن الجابري، بصدوره في نقده للعقل المكوّن في الثقافة العربية الاسلامية، عن أحكام هذا العقل وتحيزاته وتورطه في صراعاته وحروبه الاهلية قد فوّت على نفسه فرصة لتطوير موقف نقدي فعلاً من هذا العقل، أي موقف ينطلق من المواقع المتقدمة للعقل المكوّن ليسجل ضرباً من السبق و«التعالي» على العقل المكوّن وليراه، بضرب من الاسترجاع، في نسبته وتاريخيته بوصفه عقلاً لحقة تاريخية محددة لا للتاريخ، عقلاً للحضارة بعينها لا للحضارة، عقلاً أسيراً لمعطياته ومرشحاً بالتالي لأن يتجاوز العقل.

(٢٤) قدّمنا عرضاً مكثفاً عنها في كتابنا «المديحة التراث في الثقافة العربية»، منشورات دار الساقي، لندن ١٩٩٣.

(٢)

التوظيف المركزي الإثني

لنظرية العقل

ربما كان واحداً من اعظم فتوحات العقل البشري الحديث في مجال فلسفة التاريخ والحضارة المقارنة اكتشافه بأن ما يجمع بين مختلف ثقافات العالم وحضاراته هو عينه ما يفرقها: اي اعتقاد كل واحدة منها، المتنافي واعتقادات سائرهما، بأنها هي مركز العالم. فما من ثقافة وحضارة إلا وتوضع نفسها في نقطة الوسط الوهمي من العالم، وما من أمة - من الأمم الماضية على الأقل - إلا وتتصور نفسها على أنها من الكون بمثابة السرة.

ولننقل حالاً إن المفارقة الكبرى في مشروع الجابري «لنقد العقل العربي» هي ان نظرية العقل، بالكيفية التي يوظفها بها لتقديم نوع من القراءة لما يمكن ان نسميه بـ «فلسفة تاريخ الفلسفة»، تتحول هي نفسها الى تعبير - متطور والحق يقال - من تعابير المركزية الإثنية.

يقول الجابري: «التفكير في العقل درجة من المعقولية اسمى بدون شك من درجة التفكير بالعقل»^(١). وانطلاقاً من هذه الصيغة التقريرية والتفاضلية، القوية الإحكام في الظاهر، يقول الجابري (ونعتذر هنا سلفاً عن طول الشاهد، ولكننا لا نملك خياراً آخر ما دمتا بصدد مشروع لنقد النقد):

«عندما نتحدث عن «العقل العربي» أو عن «الثقافة العربية» فإننا نصدر، سواء صرّحنا بذلك أم لم نصرح، عن موقف يسلم بوجود «عقل» و«ثقافة» أو «عقول» و«ثقافات» أخرى يتحدد بالمقارنة معها العقل والثقافة اللذين (كذا في النص!)

(١) تكوين العقل العربي، ص ١٨.

نتحدث عنهما. هذا شيء لا مفر منه، إذ «بضدها تتميز الاشياء» كما كان يحلو لأجدادنا ان يقولوا ويكرروا القول... علماً بأن كلمة «ضد» هنا لا تعني التعارض والتنافر بل مجرد الاختلاف: اننا عندما نتحدث عن «العقل العربي» فنحن نميزه في نفس الوقت عن «العقل اليوناني» و«العقل الاوروبي» الحديث.

«لماذا فقط: العرب، واليونان، واوروپا؟»

«ليس الجواب عن هذا السؤال من الصعوبة بقدر ما يتصور البعض... ان المعطيات التاريخية التي تتوفر عليها اليوم تضطرننا الى الاعتراف للعرب واليونان والاوروبيين بأنهم وحدهم مارسوا التفكير النظري العقلاني بالشكل الذي سمح بقيام معرفة علمية أو فلسفية أو تشريعية منفصلة عن الاسطورة والخرافة ومتحررة الى حد كبير من الرؤية «الاحيائية» التي تتعامل مع اشياء الطبيعة كأشياء حية، ذوات نفوس تمارس تأثيرها على الانسان وعلى إمكانياته المعرفية.

«صحيح أنه كان بكل من مصر والهند والصين وبابل وغيرها حضارات عظيمة، وصحيح كذلك ان شعوب هذه الحضارات قد مارست العلم: أنتجته وطبقته. ولكن صحيح كذلك ان البنية العامة لثقافة هذه البلدان، مهد الحضارات القديمة، هي - حسب معلوماتنا الراهنة - بنية يشكل السحر أو ما في معناه، وليس العلم، العنصر الفاعل والاساسي فيها. ان الحضارات التي مارست التفكير العلمي بوعي فأنتجت الفلسفة والعلم هي تلك التي كان العلم يمارس داخلها، لا نقول السيادة المطلقة، بل درجة من السيادة لا تقل عن تلك التي كانت للسحر أو غيره من ضروب «التفكير» اللاعقلي في الحضارات التي لم تنتج المعرفة العلمية والفلسفية، المنظمة والمعلنة. واذا شئنا الفصل في هذه المسألة من المنظور الذي نتحرك فيه في عملنا هذا قلنا: ان الحضارات الثلاث اليونانية والعربية والاوروپية الحديثة هي وحدها التي أنتجت ليس فقط العلم، بل ايضاً نظريات في العلم، انها وحدها - في حدود ما نعلم - التي مارست ليس فقط التفكير بالعقل، بل ايضاً التفكير في العقل»^(٢).

اننا فعلاً امام «نص خطير» كما يحلو للجابري نفسه ان يقول في بعض تعليقاته على نصوص لغيره. وأول أوجه الخطورة في هذا النص أنه لا يحيل قارئه الى أي

(٢) تكوين العقل العربي، ص ص ١٧ - ١٨. والتسويد من الجابري.

مرجع، مما يعني ضمناً أن جميع المعاني الواردة فيه هي من عنديات الجابري وبنات افكاره. وعلى هذا النحو نجد انفسنا من جديد أمام «مسكوت عنه» إذ أن تحديد الفلسفة بأنها العقل في حركة تعقله لذاته، وبالتالي طرد الحضارات القديمة (مصر والهند والصين وبابل) خارج دائرة التفكير الفلسفي لأنها لم تمارس «التفكير في العقل بالعقل»، هما من الأفكار المألوفة والدارجة لدى الكثيرين ممن تصدوا لكتابة تاريخ عام للفلسفة غرباً وشرقاً، بل هما من المتاع المشترك في المجال التداولي للثقافة الفلسفية العربية المعاصرة، وذلك بدءاً من أحد فؤاد الاهواني الذي قال في مقدمته للمجلد الرابع من «ظهر الاسلام» لأحمد أمين إن «النظر بالعقل في العقل هو الفلسفة على وجه التحقيق»^(٣)، وانتهاء بحنا الفاخوري و خليل الجر اللذين قالوا في مطلع كتابهما المدرسي عن «تاريخ الفلسفة العربية» «لا وجود للفلسفة (من حيث هي «وليدة نظر العقل البشري الى الوجود») إلا في التقليد اليوناني، وفي حضارتنا، بقدر ما تستمد أهم مقوماتها من هذا التقليد. ولا وجود للكلمة ولا لما تدل عليه في الهند والصين ومصر وغيرها من الحضارات الشرقية القديمة... ذلك أن عبادة العقل» كما يسميها إميل برهيه أمر يجهله الشرق»^(٤).

هل معنى هذا اننا نتهم الجابري بأنه، في إشكاليته عن «التفكير بالعقل» و«التفكير في العقل»، يتمتع من معين الفكر المشاع، المرمي كما كان يقول بلغاؤنا القدامى، على «قارعة طريق» الفلسفة؟ الواقع اننا نوجدنا مضطرين الى أن نمضي في الاتهام الى أبعد من ذلك نظراً الى أن تكتم الجابري عن مصادره، أو تزييفه لها في حالات متعددة، يرغمنا على أن نعيد فتح ذلك الباب من أبواب النقد التقليدي القديم الذي بدا وكأن النقد الحديث قد أغلقه نهائياً: باب «السرقات الأدبية»، أو الفكرية في الحالة التي تعيننا هنا. آية ذلك أن إشكالية «التفكير بالعقل وفي

(٣) صدرت الطبعة الأولى من «ظهر الاسلام» عن مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٢. ولكن مرجعنا هنا هو الى طبعة دار الكتاب اللبناني الخامسة المصورة عن الطبعة الأصلية الثالثة، الجزء الرابع، ص ٧.

(٤) حنا الفاخوري و خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، الطبعة الثانية، دار الجليل، بيروت ١٩٨٢، ج ١، ص ١٤. وبالمناسبة، ان تعبير «عبادة العقل» ليس لإميل برهيه، بل ليولف ماسون - اورسيل، وان يكن برهيه قد استشهد به في مقدمة لكتاب هذا الأخير عن «الفلسفة في الشرق». وأياً ما يكن من أمر فإنه بجيل الياء أنه من الأولى الكلام هنا على «وثنية العقل» لأن التعبير الذي استعمله ماسون - اورسيل هو «*Idolatrie de la raison*»، وهو تعبير كان أول من نحتة ليسنغ عندما تحدث عن «وثنية الكتاب المقدس» انتقاداً منه للفرقة النصية عند لاهوتي عصره.

العقل»، التي تقوم لناقد العقل العربي مقام فرضية العمل الاساسية، مستعارة لفظاً ومعنى، شكلاً ومضموناً، من مصدرين «مكتومين» أو «مسكوت عنهما» غاماً كما يحلو للجاهري نفسه ان يقول. ولقد كان سهلاً علينا نسبياً الاهتداء إلى المصدر المعنوي لأسباب ستتضح للمقارئ حالاً. وبالمقابل، فإن الاهتداء إلى المصدر اللفظي، أو الحرفي بتعبير أدق، قد استأدانا جهداً كبيراً وقراءات متصلة حول كل ما يمت إلى نظرية العقل بصلة. ولعل عامل الصدفة قد لعب هنا - بعد طول مجاهدة - دوره. وبالفعل، ان الصدفة هي وحدها التي شاءت ان يقع تحت يدينا كتاب عمود قاسم - عميد كلية دار العلوم بجامعة القاهرة - عن «نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الاكويني»، وهو كتاب صادر بالفرنسية عام ١٩٧٨ في الجزائر ويتضمن بين دفتيه - على ما تشير الدلائل - أطروحة مؤلفه لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة. ففي الفصل الختامي الذي عقده عمود قاسم لتقييم نظرية ابن رشد في الاتصال بالعقل الفعال، ولا سيما ما اتصل منها بتلك العبارة الغامضة التي نتحدث عن «اندثار العقل المستفاد»^(٥) يعلق مؤلف «نظرية المعرفة» بقوله: «إن التفكير بواسطة المفهوم هو بعد ذاته درجة رفيعة للغاية في المعرفة البشرية، ولكن ثمة درجة أسمى بعد، وهي تلك التي يقتدر فيها العقل على الانعتاق من مضمونه فلا يعود يفكر إلا في نفسه. وهذا الانعتاق هو ما يسميه فيلسوف قرطبة اندثار العقل المستفاد»^(٦). ولا شك ان هذه الفكرة الافلاطونية المحدثة عن اندثار العقل المستفاد لدى نجد اتصاله بالعقل الفعال تجد استمراراً فلسفياً حديثاً لها في أطروحة أندريه لالاند عن انتفاضة العقل على نفسه وانعتاقه من العقل المكوّن ليعاود اشتغاله كعقل مكوّن. ولا شك ايضاً، كما ينبى الى ذلك عمود قاسم نفسه، ان هنري برغسون هو متابع حديث آخر للمفكرة «الرشدية» عن اندثار العقل المستفاد وذلك منذ ان دعا في مقاله المشهور «مدخل إلى الميتافيزيقا» (عام ١٩٠٣) الى ضرورة تبني تصور جدلي وحيوي عن عقل دائم المراجعة لمقولاته وقيد حركة دائية لاعتقال الواقع بواسطة المفاهيم ثم الارنداد عن الواقع نحو المفاهيم لاستبدالها

(٥) ليس مرد غموض هذه العبارة إلى ابن رشد نفسه، بل إلى خلط عمود قاسم بين فكر ابن رشد وبين نص لابنه أبي محمد ذي نزعة افلاطونية محدثة واضحة.

(٦) عمود قاسم: *Théorie de la connaissance d'après Averroes et son interprétation chez Thomas D'aquin, études et documents, Alger 1978, P. 355.* وقد نجد الإشارة إلى أن هذا النص محدوف من الطبعة العربية الصادرة عن مكتبة الانجلو مصرية بالقاهرة، فضلاً عن أن ثمة غياباً أو قنطياً تاماً لوجه ابن رشد «العلمي» و«العلماني» الذي تشيد به الطبعة الفرنسية.

بأخرى أكثر مرونة وسيولة ومطابقة. ولكن إذا كان محمود قاسم يريد، من خلال الاستشهاد بالاطروحة البرغسونية عن الحركة المزدوجة للعقل، التأكيد على «حادثة» ابن رشد وعلى «قطعه» مع الافلاطونية المحدثة، أي مع نراث الفارابي وابن سينا^(٧)، فقد غاب عنه أن القول بحركة مزدوجة من مفاهيم العقل باتجاه الأشياء ومن الأشياء باتجاه المفاهيم شيء، والقول بمفاضلة في القيمة وفي درجة السمو بين الحركتين شيء آخر. فما من نافذة تعيد إدخال الافلاطونية من الباب الذي يراد طردها منه كاصطناع تمايز تفاضلي في «درجة المعقولة» بين عقل كلي السمو لا شأن له غير أن يتعقل نفسه وعقل أقل سموً كل دوره أن يتعقل الأشياء. فليس أقرب إلى المثال الافلاطوني من مثال العقل الذي صار لنفسه مثال نفسه^(٨). ولئن يكن برغسون قد قال فعلاً بحركة مزدوجة من مفاهيم العقل باتجاه الأشياء ومن الأشياء باتجاه المفاهيم، فإنه هو أيضاً من رفض بجازم العبارة إقامة أي مفاضلة في القيمة بين الحركتين. فعند برغسون أن الفلسفة، وهي الحركة التي يتعقل بها العقل نفسه، ضرورية للحضارة الحديثة ضرورة العلم، وهو الحركة التي يتعقل بها العقل واقع الأشياء. وما بين الاثنين، على اختلافهما في الوظيفة والطريقة، تساوي في المكانة والكرامة: «زبدة الكلام أننا نريد فارقاً في المنهج، ولا نسلّم بأي فارق في القيمة، بين الميتافيزيقا والعلم»^(٩).

إن من يطلق هذا التحذير هو فيلسوف كان يؤمن، في حينه على الأقل^(١٠)، بوحدة الإنسان العاقل والإنسان الصانع. والحال أن هذه الوحدة، التي قام عليها كل بنيان الحضارة الحديثة، هي التي يعود الجابري إلى تفكيكها من خلال تبنيه - المسكوت عن مديونته - للإشكالية التي تصدر على أن تفكير العقل في ذاته يمثل درجة في المعقولة أسمى من تفكيره بواقع الأشياء. فالجابري يؤسس انقساماً لا

(٧) وهي «القطعية» التي يرلمها الجابري إلى درجة المطلق، نقلاً عن محمود قاسم دوماً، ولكن دوماً أيضاً دون تسمية له وكتابته «نظرية المعرفة». وهذه نقطة ستكون لنا إليها عودة عند حديثنا عن تأويل الجابري «العلمي» و«العلماني» للرشدية.

(٨) قد يقال إن هذا هو بالتعريف العقل الأرسطي، ولكن أرسطو لم يكن افلاطونياً قط كما كان في نظريته عن العقل.

(٩) هنري برغسون: الفكر والحركة *la pensée et le mouvant*، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة التاسعة والسبعون، باريس ١٩٦٩، ص ٤٢ - ٤٣.

(١٠) لا ننسى أن برغسون انتهى، في آخر مراحل تطوره، إلى أن يكون واحداً من أبرز مثلي اللاهب الروحي في القرن العشرين.

عودة عنه بين العقلانية التأميلية، الموروثة عن أفلاطون وأرسطو، وبين العقلانية التطبيقية كما قال بها فيلسوف «علمي» من رتبة باشلار على نحو ما سنرى. ناهيك عن أنه يعطي لهذا التمييز قيمة معيارية. فالعقل التأملي «الترجسي» أعلى معقولة من العقل التطبيقي «الغيري». لكن الأخطر من ذلك بعد أنه لا يتردد، بمنتهى القطيعة، في أن يتخذ من مثالية العقل «المصنم» معياراً للتقييم التفاضلي للحضارات. فإشكالية التفكير بالعقل والتفكير في العقل ليست عنده إشكالية «بريئة» ابستمولوجياً، بل هي مبطنة بالقصدية ومصاغة من الأساس لهدف «نفعي». أما ما تتسلح به من ظاهر الحياد الابستمولوجي فليس إلا ليزيدها حدة وقطعاً - كما المبضع - في عملية التشريح المقارن لفرز حضارات العقل من حضارات اللاعقل. وبكلمة واحدة، ان المقاربة الجابرية المعيارية لابستمولوجيا العقل لا تلبث أن تترجم عن نفسها حالاً الى مركزية اثنية مرسدة على صعيد انثروبولوجيا الحضارات.

ولكن قبل أن نخطو الخطوة الاولى في تفكيك هذه المركزية الاثنية الحضارية، نجدنا مضطرين، كما نصفي تماماً حساب مديونية الجابري لمحمود قاسم، ان نحدد بأن إشكالية التفاضل في درجة المعقولة كما يصوغها الدائن تبدو متفوقة من وجهة النظر المنطقية على الاشكالية كما يصوغها المدين. فعدا عن ان محمود قاسم لا يبدو معنياً بتوظيف الاشكالية التي يتوهمها «رشدية» لصالح اية مركزية اثنية (رغم انتصاره الذي لا يخلو من تحيزات مسبقة لابن رشد «العلماني» على توما الأكويني «اللاهوتي»)، فإننا لا نستطيع إلا ان نسجل له أنه لم يقع في «الدور» - بالمعنى المنطقي للكلمة - الذي وقع فيه الجابري. وبالفعل، إن محمود قاسم يقول ان تفكير العقل في مفاهيمه يمثل درجة في المعقولة أسمى من تفكير العقل بمفاهيمه. والحال أن الجابري، في استدانته غير المصرح بها، يلغي وساطة «المفاهيم» هذه ليجعل المفاضلة في درجة المعقولة للتفكير في العقل على التفكير بالعقل بإطلاق. والحال ايضاً أن ما يغيب عنه، في حذفه لوساطة «المفاهيم» العقلية، هو ان التفكير في العقل لا يكون إلا بالعقل. فالعقل الذي يفكر في نفسه هو ايضاً عقل. ولا مخرج من «التسلسل» إلا بتوسط ما، إما عن طريق جدلية لالاندية تميز بين العقل المكوّن والعقل المكوّن، أو عن طريق مفاهيم برغسونية يتوسل بها العقل عند تفكيره بالاشياء ويفكها برسم إعادة بنائها عندما يفكر في نفسه محولاً اياها من أدوات للتفكير الى موضوع له.

وإذا انتقلنا الآن من الصيغة الابستمولوجية للإشكالية الى تطبيقها الانثروبولوجي

الذي دمغناه بأنه يصدر عن مركزية اثنية حضارية سافرة، وجدنا المديونية الجابرية تتضاعف بمسكوت عنه ثانٍ، ولكنه هذه المرة أرجح وزناً بما لا يقاس - مما ينم بالتالي عن جرأة أكبر في استغفال ثقافة القارئ. ذلك أن أخذ حرف الإشكالية عن مؤلف «نظرية المعرفة عند ابن رشد» مع إغفال الإشارة إليه أمر يهون نسبياً ويقبل الفهم ولو على ضوء علم نفس الهفوات الذي طوره فرويد. ولكن التوظيف التطبيقي لمضمون الإشكالية على تاريخ الحضارات بدون الاتيان، ولو لمرة واحدة يتيمة، باسم عملاق فلسفة التاريخ والحضارات الذي استنّ تلك السنة يخرج فعل النسيئة ذاك من نطاق «اللاشعور المعرفي»، كما يؤثر الجابري نفسه أن يقول نقلاً عن جان بياجيه، ليدخله في نطاق «التنويم المغنطيسي» لذاكرة القارئ الثقافية. آية ذلك أن «العلاقات» المشار إليه والذي أخضع تاريخ البشرية برمته لقراءة معيارية على ضوء مثالية العقل المتعقل لذاته ليس أحداً آخر سوى هيغل، وهذا ليس في أي كتاب من كتبه الصعبة المأثي، بل تحديداً في كتابه الأكثر رواجاً وشعبية: «دروس في فلسفة التاريخ». ففي هذه الدروس، كما في «الدروس في تاريخ الفلسفة» التي ألقاها في جامعتي هايدلبرغ وبرلين والتي نشرت جميعاً بعد وفاته، قسّم هيغل العالم إلى عالم تاريخي وعالم لا تاريخي، ووزع شعوب الأرض إلى شعوب لا تؤلف جزءاً من العالم التاريخي وأخرى تنتمي إلى ما أسماه «التاريخ الكوني». ولكنه أخضع هذه الشعوب الأخيرة نفسها إلى قسمة ثنائية، فميّز بين شعوب لا يجاوز وعيها التاريخي الأفق الديني وشعوب يرتقي لديها الوعي التاريخي إلى أعلى مستوياته ليتخذ شكلاً فلسفياً، أي شكل وعي ذاتي للعقل المطلق، أي العقل من حيث هو «فكر الفكر» و«روح الروح». وبديهي أن هيغل بنى قسمته تلك على أساس هرمي، فوضع في أسفل السلم إفريقيا التي «لا تنتمي إلى العالم التاريخي»، وإن يكن استثنى منها مصر التي تمثل مرحلة وسيطة في «انتقال الروح الانساني من الشرق إلى الغرب»، وقرطاجة التي أرجع انتماءها إلى آسيا باعتبارها «مستعمرة فينيقية». وآسيا هذه تمثل فعلاً الشرق بالمعنى المطلق للكلمة، لأنه منها أشرق «نور الروح» وبدأ «التاريخ الكوني». وبغض النظر عن التفريعات الثنائية داخل الشعوب الآسيوية الشرقية إلى شعوب جبلية وسهلية، وبغض النظر أصلاً عن الحتمية الجغرافية التي أراد هيغل أن يؤسس عليها تقسيمه المتراتب هرمياً للعالم وشعوبه^(١١)، فإن القاسم المشترك بين

(١١) وهي حتمية بناها بدورها على التمييز الفلطي بين «روح البحر» و«روح الصحراء»، وهو تمييز ستكون لنا إليه عودة وذلك بقدر ما أن ناقد العقل العربي سيحاول هو الآخر - كما سنرى - أن =

جميع الحضارات الآسيوية أو الشرقية هر أنها، على الرغم مما طورته من أشكال حضارية رفيعة في مجالات الفن والشعر والدين، لم تصل إلى العمق الجوهرى، عمق «العقلانية»، أي العقل المؤسس ذاته في وعي مطلق باعتباره عقلاً لذاته وعقلاً للواقع. ولا ينكر هيغل أن يكون الشرق قد عرف بعض أشكال من الفلسفة، ولا يمانع حتى في الحديث عن «فلسفة صينية» أو «فلسفة هندية»، ولكنه يلاحظ أن هذه «الفلسفة الشرقية» لا تعدو أن تكون إرهاباً بالفلسفة الحقيقية، لأن الشرق لا يعرف حرية الروح، ولا ينتمي انتماء جوهرياً إلى مملكة العقل التي هي مملكة تعين الروح موضوعياً وذاتياً. وعليه، فإن «التاريخ الكونى» الذي تنتمي إليه آسيا والحضارات الشرقية القديمة هو التاريخ في أول تطوره، أو بتعبير أدق «طفولة التاريخ». أما التاريخ في نضجه، التاريخ من حيث هو عقل متحقق في التاريخ، فهو وقف على أوروبا. ففي أوروبا - أو في الغرب - يستكمل التاريخ الكونى مسيرته التطورية الطويلة، وفي أوروبا - أو في الغرب - يتكشف التاريخ عن أنه في حقيقته وماهيته تاريخ الفلسفة، من حيث أنه لا تاريخاً حقيقياً إلا تاريخ العقل في تحقيقه ووعيه لذاته. ولكن أوروبا نفسها، على احتلالها موقعها في رأس سلم التاريخ الكونى، قابلة هي ذاتها لتمياز هرمي. فهناك أولاً أوروبا اليونانية التي أسست الفلسفة ومنهج العقل والسؤدد الذاتى للعقل. وهناك ثانياً أوروبا المسيحية أو اللاتينية التي أعادت فتح الباب أمام التجربة الدينية - التي هي بالأساس تجربة آسيوية - وأقامت ثنائية جذرية بين العقل والايمان. وهناك ثالثاً أوروبا الحديثة التي أعادت تأكيد حقوق العقل باعتباره مبدأ للواقع نفسه. وهناك رابعاً أوروبا الجرمانية التي تحتل موقعها في قمة القمة من الهرم لأنها هي التي أخذت على عاتقها أن تجعل من العقل بما هو كذلك واقعاً^(١٢).

(ترى هل من حاجة لأن نفتح هنا قوسين لنقول: إن هيغل، بضرب من السذاجة التي عودنا عليها بعض الفلاسفة، والتي تتصور أنه في مستطاع فلسفة ما أن تكون خاتمة الفلسفة، قد توج ذلك الهرم الذي بناه «العقل في التاريخ» بفلسفته

= يؤسس تمييزه بين «عقلانية الغرب» و«لاعقلانية الشرق» على التمايز بين «عالم البحر» و«عالم الصحراء».

(١٢) راجع: هيغل: دروس في فلسفة التاريخ، الترجمة الفرنسية Leçons sur la philosophie de l'histoire، الطبعة الثالثة، منشورات قران، باريس ١٩٧٠. راجع كذلك: دروس في تاريخ الفلسفة، الترجمة الفرنسية Leçons sur l'histoire de la philosophie، ولا سيما المجلد الأول، منشورات قران، باريس ١٩٧١.

هو نفسه باعتبارها عطاء الروح الجرمانى، تلك الذروة التي ينتهي عندها «الروح المطلق الى تمام الشعور بذاته ويجمع في تركيب أعلى وأخير بين الأضداد التي صادفها في تطوره مذ كان وجوداً ولا وجوداً في آن واحد»^(١٣)).

وبالرجوع الى المنظور الذي نطرح منه توظيف الجابري لنظرية العقل الهيجلية يثور امامنا للحال تساؤل: اذا كانت تلك المركزية الإثنية، المطوّرة الى مركزية أنوية، قد أباحت للجابري، في سياق مغاير تماماً هو سياق إدانة الاستشراق، ان يهتم هيجل بأنه مارس «امبريالية» على تاريخ الفكر لأنه تعامل مع الفكر الغربي «كفكر للعالم كله»^(١٤)، فماذا نقول عن «الامبريالية» التي يمارسها الجابري على فكر الحضارات «الأخرى»، أي غير المتحمية الى الثلاثي «اليوناني - العربي - الاوروبي»، عندما لا يكتفي باستبطان نظرية هيجل واستنساخها بحرفيتها، بل يشتط في تطبيقها، من خلال غلوّه في أحكامه السلبية على الحياة العقلية لشعوب الحضارات الشرقية القديمة، الى مدى لم يذهب اليه هيجل نفسه^(١٥)؟ وبالفعل، ان يكن هيجل قد وضع آسيا تحت اوربا في درجات سلّمه، فقد وضعها بالمقابل فوق افريقيا. أما الجابري فصحيح ان قيود الحذر من السقوط في النزعة العنصرية المكشوفة قد جعلته يمتنع عن إقامة مثل تلك المفاضلة التثمينية - التبخيسية بين آسيا وافريقيا، ولكنه أنزل آسيا ضمناً الى مرتبة افريقيا عندما لم يجد ما يدمغ به الفكر الآسيوي القديم سوى أنه يقوم على «الاسطورة والخرافة»، وتحديداً على «الرؤية الإحيائية»، علماً بأن الإحيائية هي محطة في تاريخ تطور الأديان وقفت عندها بصورة شبه حصرية الأديان الافريقية وتخطتها الأديان الآسيوية، المنزل منها وغير المنزل. وهذا ما أقر به هيجل نفسه لآسيا عندما أشاد بدورها في تحقيق تطور الروح المطلق من خلال النقلة

(١٣) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٢، ص ٢٨٦.

(١٤) الدكتور محمد عابد الجابري: «الاستشراق في الفلسفة منهجاً وروية»، منشور مع مجموعة مقالات في كتابه «التراث والحداثة»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ١٩٩١، ص ٩٤.

(١٥) في الواقع، وبغض النظر عن الغلو بحد ذاته، فإن «امبريالية» الجابري تختلف عن «امبريالية» هيجل في نقطة أساسية: لقد أدرج هيجل المحمدية في عداد حضارات الدين لا حضارات العقل. ولكن أقر للاسلام بأنه اقنم بقوة وعنفوان في بدايته أسوار «التاريخ الكوني»، فليضيف حالاً ان الاسلام الصحراوي ما لبث في طور لاحق وعاجل، «ككل ما يبنى على الرمل»، ان اختفى من ساحة «التاريخ الكوني» وقبع في «وخاوة الشرق وسكونه» (دروس في فلسفة التاريخ، ص ٢٨٨). وبالمقابل، إن الجابري، بضرب من مناوره متكون لنا اليه عودة، أخرج الاسلام العربي من دائرة آسيا والشرق ووضعه في قلب الغرب في نقطة التمفصل الحاسمة بين اليونان القديمة وأوروبا الحديثة.

النوعية التي أنجزها، في صحاريها، الوعي الديني بانتقاله من الطور الإحيائي إلى الطور التوحيدي.

ثم إن هيجل، إذ انكر على الآسيويين «التفكير في العقل»، لم ينكر عليهم «التفكير بالعقل». ولئن اعتبر أن التاريخ الوحيد الحقيقي هو تاريخ الفلسفة، أي تاريخ العقل في التاريخ، فإنه لم يخرج الآسيويين إخراجاً نهائياً من هذا التاريخ، إذ أقر بوجود ضرب من «فلسفة صينية» و«فلسفة هندية»، وإن قيّد اعترافه هذا باستدراك مفاده أن «هاتين الأمتين تفتقدان الوعي الجوهرى بمفهوم الحرية». ولئن اخذ على «الفلسفة الصينية» أنها أقرب إلى مذهب فيثاغورس الروحي منها إلى مذهب سقراط وأفلاطون وأرسطو العقلي، فقد أقر للصينيين بأنهم عرفوا هم أيضاً «مبدأ العقل»، وإن عمدّوه باسم «الطاو»، تلك «الماهية التي تقبع في أساس كل شيء وتنتج كل شيء». ومن منظور المساهمة في تطوير العلم، لم يهول عليهم بمصا «الأسطورة والحرافة والرؤية الإحيائية»، بل أقر لهم بأنهم طوروا علوماً بعينها بدون أن يطوروا قوانين للعلم، بل أقر لهم بأنهم «عرفوا أشياء لم يكن الأوروبيون بعد قد اكتشفوها»، ولكنهم «لم يعرفوا كيف يطبقونها، ومن قليل ذلك المغنطيس والمطبعة». ولا ينكر هيجل أن الصينيين قوم «كان لهم صيت كبير في العلوم»، من قبيل الرياضيات والفيزياء والفلك، ولكنه يلاحظ أن «الجانب الأسمى من العلم بقي بالنسبة اليهم مجهولاً». ويعني هيجل بهذا «الجانب الأسمى» العلم النظري: فغيب الصينيين ليس عدم براعتهم في العلوم، بل عدم تطويرهم معارفهم العلمية العملية، على منوال اليونانيين، إلى علم نظري مجرد. وفي ذلك يقول: «أما العلوم فإنهم لا ينظرون إليها بما هي كذلك، بل بالأحرى على أنها معارف برسم غايات نافعة»^(١٦).

وبالمقابل، ينكر الجابري على «شعوب الحضارات القديمة» أن تكون فكرت «بالعقل»، فضلاً عن أن تكون فكرت «في العقل». وعنده أن «العرب واليونان والأوروبيين... وحدهم مارسوا التفكير النظري العقلاني»، بينما «البنية العامة لثقافات هذه البلدان (مصر والهند والصين وبابل وغيرها) هي - حسب معلوماتنا

(١٦) هيجل: «دروس في فلسفة التاريخ»، مصدر آتف الذكر، ص ٦١ و١٠٦ - ١٠٧. وقد يكون من المفارقة أن نلاحظ هنا أن هذا الفهم الشعبي للعلوم عند الصينيين هو أقرب إلى الفهم العلمي الحديث منه إلى الفهم الاغريقي الذي كان يترفع بالعلم عن التحول إلى تقنية تطبيقية، ويقدم في المرتبة الرياضيات على ما سواها من العلوم باعتبارها علماً عقلياً حضاً.

الراهنة - بنية يشكل السحر أو ما في معناه، وليس العلم، العنصر الفاعل والأساسي فيها.

وواضح للعيان هنا أن الجابري إذ يقيم ممايزته «الماهوية» هذه بين «العلم» و«السحر» على أساس رؤية انقطاعية، لا اتصالية، فإنه يحبس العلاقة بين هذين الحدين المتجهرين في إطار قطبية تضادية مطلقة. فـ «العلم» نقيض «السحر»، ولا معيارية له سوى أنه نقيض نقيضه، وما بين هذين النقيضين ليس استمرار ولا تدرج ولا حتى تمايز، بل محض تناقض. والحال أن مثل هذه القطبية التضادية قد أُمست - ومنذ عقود من السنين - من متجاوزات المذهب العقلي بالذات، ولا سيما عندما يتصل الأمر بتاريخ الحضارة وتاريخ العقل. أفليس محور مادة «العقل» في موسوعة يونيفرساليس، ج. غ. غراتجييه، هو عينه من يتساءل ومن يجيب: «إلى أي حد يقوم بالفعل انفصال جذري، إلى أي حد يمكن أن نقول أن الموقف السحري - الأسطوري يندرج في نظام آخر غير ذاك الذي يندرج فيه الموقف العقلي؟... فطرداً مع تعمق معرفتنا بالأشكال الحضارية المسماة بالبدائية، وبطقوسها، وبأساطيرها ولغاتها، يتبين لنا أن مثل ذلك التمييز الفاصل بين مقولات فكر يقوم على المشاركة وبين المقولات العقلية لا سند له من الواقع. فكل منهما، من حيث هو فكر، يبني نظاماً للكون، ومن هنا يكون أصلهما واحداً، ومن هنا يكون كلاهما عقلياً... ومن ثم فمن قلة الحصافة الاعتقاد باستبدال تاريخي جذري للعقلية الروحانية بعقلية عقلانية. فحضارتنا المعاصرة قد لا تكون أقل خصوبة من البدائية بثتى صنوف الاساطير والطقوس»^(١٧).

وبغض النظر عن الرؤية الجابرية «الماهوية» التي تصر على أن ترى في «السحر» نموذج «التفكير اللاعقلي» دون أن ترى فيه ما قبل تاريخ «العلم»، فإننا نتساءل: هل سبق قط لأي باحث «استشراقي» أن تطرّف في ممارسة «الامبريالية» على التاريخ الحضاري للشرق القديم إلى حد دمج «البنية العامة» لجملة ثقافات الشرق الأوسط والاقصى بأنها «بنية يشكل السحر أو في معناه العنصر الفاعل والأساسي فيها»؟ وإذا كان مثل هذا التوصيف لا يصدق حتى على حضارات مثل الحضارة المصرية أو الحضارة البابلية التي كان يشغل السحر فيها، بحكم عتاقها الزمنية، حيزاً واسعاً،

(١٧) جيل غاستون غراتجييه: العقل La raison، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة الثالثة، باريس ١٩٦٢، ص ٢٩ - ٣١.

فكيف يمكن ان يصدق، بجرة القلم إياها، على الحضارة الصينية التي لم تعرف السحر أصلاً أو لم تفرد له في جميع الأحوال إلا هامشاً ضيقاً بحكم طبيعتها المدنية وغير اللاهوتية؟ وحتى ندرك مدى الظلم والإجحاف الذي يرتكبه الجابري حتى بحق الحضارتين «السحريتين» المصرية والبابلية اللتين يدرجهما بلا تردد في عداد «الحضارات التي لم تنتج المعرفة العلمية والفلسفية المنظمة المعقنة»^(١٨)، واللتين يجعل السيادة شبه المطلقة فيهما لا «للعقل»، بل «للسحر أو غيره من ضروب «التفكير»^(١٩) اللاعقلاني»، فلنعقد مقارنة بين حكمه هذا وبين حكم مؤرخ متميز للعلم في الشرق الاوسط القديم هو بنيامين فارنغتون. فرداً بالتحديد على من سبقوا الجابري الى ممارسة المركزية الاثنائية السلبية ضد الشرق القديم ورفعوا مثله وقبله شعار «الشرق الخرافي والاعريق العقلانيين»، يقول مؤرخ «العلم في العالم القديم»: انه ليخامرنا احترام حقيقي عندما نرى الى نجاحات البابليين في الرياضيات وعلوم الفلك الرياضي. فعلى الرغم من العدد الضئيل للغاية للرقم العلمية التي امكنت ترجمتها، فمن الواضح أنه جرى قبل عام ١٥٠٠ ق.م تطوير طرائق حسابية متقدمة، وأثيرت مشكلات وعولجت على نحو يوحى لا محالة ان البابليين دللوا، في مجهودهم لتذليل الصعوبات العملية، على فضول علمي صريح. ومن سوء الحظ ان معرفتنا بتاريخ العلم البابلي ناقصة للغاية. ولكن عندما نهتدي بعد نحو ألف عام من نشوئه الى الخطب الناضج له، فإنه يتضح لنا أن تلك الطرائق الحسابية طبقت في مجال اختراع علم فلكي رياضي ما قُدر له فقط ان يستخدمه اليونانيون استكمالاً لاختراعهام الشخصي الباهر لعلوم فلك هندسي، بل بلغ ايضاً في نحو العام ٣٠٠ ق.م المستوى الذي سيبلغه «المجسطي» لبطليموس في القرن الثاني الميلادي. والحق أن علم الفلك الحسابي البابلي هذا يجوز أحسن المواصفات للمثول في عداد العلوم الدقيقة. ولكننا نخطئ، اذا اهتمنا علوم التصنيف مثل علم تصنيف الاحجار وعلوم المعادن اللذين وجدا في بابل ومصر وتطورا بالارتباط مع الأنشطة العلمية مثل الصناعة المنجمية والتعدينية. ولا يجوز ان ننسى ايضاً الطب والجراحة لدى المصريين، كما كشف عنهما بردي إدوين سميث، ولا الروزنامة

(١٨) كما لو أنه في الامكان أصلاً ان تقوم حضارة - أمة حضارة، مهما تكن «بدائية» - بدون أن تنتج أنساقاً «منظمة ومعقنة» للمعرفة؟

(١٩) لنلاحظ ان الجابري يضمن عليهما وعلى غيرهما من حضارات الشرق القديم حتى بصفة «التفكير» فيضع هذه الكلمة بين مزدوجتين.

المصرية التي وصفت بالروزنامة الذكية الوحيدة في التاريخ البشري، ولا أنظمة الوزن والقياس الفائقة التطور التي استعملها المصريون والبابليون. وخلاصة القول: اننا نكون على وفاق مع معارفنا الراهنة إذا قلنا ان اليونان يدينون للحضارات السابقة ليس فقط بالتقنيات، بل كذلك بكتلة كبيرة من المعارف العملية. وصحيح اننا نستطيع أن نعتبر ان اليونانيين استخلصوا علماً منطقياً دقيقاً من معارف علوم الشرقيين التي كانت أكثر اتصافاً بالصفة التجريبية والتجزئية... لكننا إذ نقارن منجزات الإغريق مع منجزات المتقدمين عليهم، لا يجوز أن نصور ما لا يعدو أن يكون فارقاً في الدرجة وكأنه فارق نوعي، كما لا يجوز أن نرى معجزة حيث لا وجود إلا لتطور باهر في سيرورة تاريخية متصلة^(٢٠).

وما دام الجابري يقيم بين العلم والسحر علاقة تضاد وتنافس فليس يصعب علينا أن نتكهن بطبيعة جدول الحضور والغياب الذي يعتمد في تمييزه التفاضلي بين حضارات العقل وحضارات اللاعقل. فهو، فيما يتعلق بالثلاثي الحضاري الذي يكيل له المديح وينسج حوله اسطورة ابستمولوجية ذهبية، فإن كل علامات الزائد (+) يضعها في خانة «العلم»، وكل علامات الناقص (-) يضعها في خانة «السحر». وما دمنا من جهتنا بصدد مشروع نقد النقد، فليس أمامنا مناص من ان نضع بدورنا جدولاً للحضور والغياب، ولكن بعد ان نعكسه. فبدون ان ننكر وجود قطاع ضيق أو عريض للسحر - حسب الحالات - في «حضارات اللاعقل»، فإن كل تركيزنا سيكون على الخانة العلمية الموجبة. وبدون ان ننكر وجود قطاع مواز للعلم في «حضارات العقل»، فإن كل تركيزنا سيكون على الخانة السحرية السالبة. بعبارة أخرى، اننا سنحضر ما يغيبه الجابري وسنغيب ما يحضره، لا لعكس العلاقة بين حضارات العقل واللاعقل، بل لنؤكد انتماءها جميعاً الى نمط متمائل ومشروط تاريخياً من العقلانية ما كان يدرج السحر في عداد «اللاعقول» ولا كان يحصر نطاق «المعقول» بالعلم وحده نظير ما تفعل الحضارة الحديثة.

وبما ان المجال لا يتسع لتحليل تاريخي وجغرافي شامل، فسكتفي من حضارات الشرق القديم بمثالين: مثال الحضارة البابلية من الشرق الاوسط، ومثال الحضارة الهندية من الشرق الاقصى. وفي الحالتين كليهما سنترك لاختصاصيين

(٢٠) بنيامين فارنغتون: العلم في العالم القديم La science dans l'Antiquité، الترجمة الفرنسية، منشورات بايو، باريس ١٩٦٧، ص ١٣ - ١٤.

كبار بالحضارة المعنية أن يملأوا، حسبما يمليه عليهم اختصاصهم وتقديرهم،
خانات الحضور والغياب.



ربما كان أحدث وأشمل كتاب عن حضارة «ما بين النهرين» هو ذاك الذي أصدره، تحت هذا العنوان، وفي نحو ٣٦٠ صفحة من القطع الكبير، جورج رو في عام ١٩٨٥. والحال أن هذا الاختصاصي المعروف بتاريخ العراق القديم هو أول من يحرص، في الفصل الذي عقده عن «كتبة نينوى»، على تحديد حجم المكانة التي كان يشغلها «السحر أو ما في معناه» في التاريخ المديد والمتعدد لحضارات ما بين النهرين. ورأيه في هذا الصدد قاطع: فهذه المكانة، بالمقارنة مع تلك التي كانت للعلم، ضيقة، ولم تتضخم إلا مع دخول الحضارة البابلية في طور الأقول والموات: «صحيح أن السحر بالمعنى الواسع للكلمة كان على الدوام جزءاً لا يتجزأ من الديانة الطقسية لسومر وأكاد، وأن العرافة رفعت في ما بين النهرين ابتداء من الألف الثاني ق.م إلى رتبة العلم، لكن انتشارها لم يأخذ صفة التعميم الواسع إلا في نهاية العصر ما قبل المسيحي. وما كان السحر والتنجيم الشعبي يمثلان ذروة الحكمة البابلية بقدر ما كان ظهورهما بمثابة عَرَض دالٍّ على الانحطاط في حضارة قيد موت بطيء». ولا يتردد جورج رو في أن يحمل الإغريق جزءاً من المسؤولية عن الصيت الذي طار عن البابليين بوصفهم شعباً من السحرة: فـ «الإغريق، الذين كانوا يعرفون «الكلدانيين» ويكتون لهم الإعجاب من حيث هم أصحاب رقى وصناعات طوائع فلكية، أسأوا إلى سمعتهم كثيراً»^(٢١). . . والواقع أن كل ما نعرفه عن سكان ما بين النهرين يشير إلى أنهم كانوا محبوبين بمعظم الصفات التي تميز العلميين الأصلاء، وفي مقدمتها الفضول النهم الذي كان يدفعهم إلى محاولة النفاذ إلى أسرار الماضي، وإلى استجلاب الحيوانات والنباتات الغريبة إلى بلادهم، وإلى الانشغاف بحركات الأفلاك وخواص الأعداد. . . ويفضل ما أوتوا من حس حاد بالملاحظة، سَجَلُوا كتلة هائلة من المعطيات، لا بهدف عملي بقدر ما للذة العلم وكبريائه، وحققوا في بعض الميادين كشوفاً هامة. وأخيراً فإن رياضياتهم تظهر إلى

(٢١) أصابت «العرفات الكلدانية» لدى الطبقة المثقفة الناطقة باليونانية في العصور القديمة رواجاً عظيماً، وعزيت بصفحتها «كتبا مقدسة» إلى أزمان سحيقة القدم، وكان الفلوطيني المحدث أبروقلس يقول إنه لن يؤسف أن تحرق الكتب كلها إذا ما استثنى منها كتاب «العرفات الكلدانية».

أي حد كانوا قادرين على التفكير المجرد، وإن يكن ما أعوزهم، على ما يبدو، هو روح التركيب»^(٢٢). وفي الوقت الذي لا يتردد مؤلف «ما بين النهرين» في الجزم بأن «الحضارة اليونانية قامت إلى حد كبير على أسس نهرانية»، فإنه يؤكد على مدى مديونية الحضارة الحديثة نفسها للسكان القدامى لما بين النهرين «بالمبادئ الأساسية للرياضيات الحديثة ولعلم الفلك الحديث». فعند منتصف القرن الثامن ق.م رأت النور «روزنامة نبونصر». وفضلاً عن اختراع الساعة المائية والمزولة الشمسية، استطاع كبير الفلكيين البابليين كيدونو، الذي نبغ في نحو العام ٣٧٥ ق.م، أن يحدد مدة السنة الشمسية بخطأ لا يزيد عن ٤ دقائق و٣٢,٦٥ ثانية. و«خطأه هذا يقل في الواقع عن خطأ عالم الفلك الحديث أوبولزر في عام ١٨٨٧». وإلى البابليين أيضاً يعود السبق في اختراع الحساب «الموقعي». فعلى حين أن جميع أنظمة العد في العصور القديمة كانت تقوم على مبدأ التقارن، كما في الأعداد الرومانية إلى يومنا هذا، فإن النظام الموقعي يجعل القيمة متغيرة تبعاً لموقعها في العدد. وذلك هو النظام المعتمد عالمياً اليوم. فعندما تكتب مثلاً ٣٣٣، فإن الرقم (٣) يساوي على التوالي ٣٠٠ و ٣٠ و ٣. وذلك هو بالضبط النظام الذي اخترعه البابليون، وإن اعتمدوا المبدأ الستيني بدلاً من المبدأ العشري، نظراً إلى أنهم لم يعرفوا الصفر. وقد استطاعوا أيضاً التوصل إلى فكرة الجذر وحسبوا بدقة متناهية قيمة الجذر المربع للعدد ٢، فتوصلوا إلى ١,٤١٤٢١٣ (بدلاً من ١,٤١٤٢١٤). وامكن لهم أن يطوروا معادلات جبرية من الدرجة الثانية. وتعود أقدم النصوص الرياضية المكتشفة في ما بين النهرين إلى مطلع الألف الثاني ق.م، وتنقسم إلى مجموعتين: مجموعة من جداول الأعداد تتيح، فضلاً عن الضرب والقسمة، إمكانية إجراء عمليات حسابية كبيرة التعقيد، ومجموعة من المسائل الرياضية برسم التعليم. والحال أنه إذا كانت كثرة من هذه المسائل ذات طابع عملي وتتصل، مثلاً، بأعمال تسوية الأرض أو حفر الآنية وتوسيعها، فإن بعض المعادلات بالمقابل لا تستجيب لأية ضرورة عملية. بل هي مسائل ذهنية وتمارين على الرياضة الفكرية من قبيل المعادلة الآتية: «وجدت حجراً، لم أزنه، لكن أضفت سبعمائة جزءاً من أحد عشر. وزنت: مينا واحدة. ما كان وزن الحجر الأصلي؟ كان وزنه ٢/٣ مينا و ٨ شواقل»^(٢٣).

(٢٢) جورج رو: ما بين النهرين La Mésopotamie، منشورات لوسوي، باريس ١٩٨٥، ص ٣٠٧.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣١٠.

ومع ان طب البابليين لم يصب ما أصابته فلكياتهم ورياضياتهم من شهرة، فإنه يستحق وقفة قصيرة. فالوثائق والنصوص الطبية التي تركها البابليون تتميز بكثرة ملفتة للنظر. ورغم أنه، ككل طب قديم، ما كان ينفصل عن الطب الطقسي والتعزيمي، لكن الطبيب (الأسو) لم يكن كاهناً ولا ساحراً ولا عرافاً (بارو)، بل كان مهنياً محترفاً يحصل تعليمه العام في مدرسة الكتّبة، ثم يتخصص في مهنته على يد معلم استاذ (إمانو)^(٢٤). وقد برع «الأساة» البابليون في تشخيص الامراض وتصنيف أعراضها وربط بعضها بأسبابه الايتولوجية. ورغم ان معالجاتهم وتدخلاتهم الجراحية كانت تتصف بطابع تجريبي، إلا أنه لا مراء في أنها كانت في الغالب «عقلانية». ولقد أوصلوا فن الطب (أسوتو) «إلى المستوى الذي بلغه في أوروبا قبل قرنين من الزمن». أضف الى ذلك أنه كانت لهم دراية بفكرة العدوى وتدابير الوقاية، كما تنم عن ذلك الرسالة المدهشة التالية الموجهة من الملك زمري - ليم، الغائب عن العاصمة مارى، الى زوجته شبتو: «علمت ان السيدة نانام أصابها مرض. والحال أن صلاتها كثيرة بأهل القصر، وهي تلتقي، في جناحها الخاص، كثيرات من النساء. أصدرى إذن أوامر صارمة كيلا يشرب أحد من الكأس التي تشرب منها، وكيلا يجلس أحد على المقعد الذي تجلس عليه، وكيلا يرقد أحد في السرير الذي ترقد فيه. ولتمنع من التقاء كثيرات النساء في جناحها الخاص. فهذا الداء معدي («مشتأخذ»، من فعل «أخذو» أي التقط وامسك)^(٢٥).

يبقى، قبل ان نختم هذه العجالة عن البابليين، ان نطرح سؤالاً: هل صحيح ما يرميهم بهم الجابري من أنهم، كغيرهم من «الإحيائيين»، لم ينتجوا «معرفة منظمة معقلنة»؟ هنا أيضاً لا بد أن نعود الى «كتّبة نينوى» والى تلك الثلاثين ألفاً من الرُقم التي تركوها والتي كانت تؤلف «مكتبة آشور بنبيعل» قبل ان ينقلها السير هنري لايارد، رائد الاركيولوجيا الانكليزية، الى المتحف البريطاني. ولم تكن هذه المكتبة فريدة نوعها. ففي ممالك سومر وأكاد ومارى، وفي امبراطوريات آشور وبابل، كانت تتواجد «في القصور الملكية كما في جميع معابد العواصم والمدن الرئيسية،

(٢٤) في العربية ايضاً يقال للطبيب «آس». أما «بارو» و«إمانو» فقد آلت في العربية الى «بارى» و«إمام». نقول ذلك توكيداً للأصول القديمة للعربية ولما أصابته من تطور، وذلك ضداً على همة «اللاتاريخية» و«اللاطورية» التي يرمي الجابري بها اللغة العربية «الصحراوية» كما سنرى.

(٢٥) «ما بين النهرين»، ص ٣١٦.

وحتى في بعض الدور الخاصة، مكتبات مهمة^(٢٦). ورغم ان أبجدية الكتابة كانت لا تزال مسمارية، ورغم ان ركنة الكتابة كانت لا تزال الصلصال الخشن أو الشمع الأكثر ليونة، فإنما في تلك المكتبات رأت النور الكتب الأولى في العالم: فقد كانت الصفائح الشمعية تؤطر بالخشب أو العاج وتجمع بواسطة مفصلات معدنية لتصبح قابلة للفتح على شكل «أكورديون». ولكن حتى قبل أن تعرف «الكتب» هذا التطور المتأخر زمنياً، كانت الرُّقْم الخزفية تُصنَّف في «الجرار» أو على «الرفوف» حسب مضمونها. وعلى هذا النحو تطور في بلاد ما بين النهرين «علم القوائم». ففي تلك المكتبات وجدت أشكال أولى من «المعاجم» أو من «قوائم المفردات» في علوم النبات والحيوان والجماد، بالإضافة إلى الجدوال الرياضية وتصانيف الامراض والأدوية وسلالات الأكله. وفي الوقت الذي يكتفي جورج رو بالكلام على «علم القوائم»، فإن اختصاصياً كبيراً آخر في علم الآشوريات والبابليات، وهو جان بوتير، لا يتردد في الكلام على «موسوعة»: «إن آية الآيات في هذا الفن هي ما سأمسيه بـ «موسوعة» جرى تأليفها في الألف الثاني، وان بالاعتماد على مقدمات سابقة. مجموعة من أربعة وعشرين رقيماً (نحو من عشرة آلاف «مادة»)، وعلى عمودين - المفردات السومرية يساراً، وفي مقابلها إلى اليمين مرادفاتها الأكادية - تعدد وتصنّف كل العالم الذي كانت لهم معرفة به، عالم الطبيعة وعالم الثقافة على حد سواء، بهدف واضح، ألا هو تعميق المعرفة به عن طريق هذا التجميع التقارني بالذات. فهناك أولاً مضممار الخشب بكامله، وأنواع الأشجار ومنتجاتها الطبيعية واليدوية: كل الأشياء التي تصنع من الخشب، وبعدها مشتقاتها الصناعية، وأنواع القصب. وبعدها كذلك الخزف والجلد والمعدن ثم يأتي دور الحيوان، الداجن أولاً، ثم المتوحش. وبعده الجسم البشري، وبعده الأحجار والأشياء المصنوعة من الحجر، ثم الأعشاب والنباتات غير الليلية، وتلي الأسماك والطيور، والأصواف والأنسجة، وبعدها الجغرافية بكل أسماء المواقع والمواضع، وأخيراً مضممار الطعام والشراب العظيم الوفرة. وقد أمكن لنا ان نستعيد جزءاً كبيراً من نص هذه الآية من آيات المنطق ورغبة المعرفة التي تنم على أحسن وجه عن عبقرية أولئك المعلمين

(٢٦) تجدر الإشارة إلى ان مصر الفرعونية عرفت هي الأخرى المكتبة، وكانت تسمى بالهيروغليفية - مهما بدا ذلك مستحيلاً من منظور الفرضية الجارية - «ملجأ العقل».

القدامى: فقد كانوا ذوي بصر نافذ ورؤية واسعة، وكانوا يريدون حولهم عالماً مفهوماً ومنظماً، وبكلمة واحدة معقلاً^(٢٧).



هذا فيما يتعلق بمثال الحضارة البابلية، أو النهرانية بتعبير أوفى. أما فيما يخص مثالنا الثاني، الحضارة الهندية، فسيكون مرجعنا الى آرثر للويلن باشام، كبير «المستعدين» البريطانيين ورئيس قسم الحضارات الآسيوية في جامعة كانبرا والمؤلف المشهور عالمياً لكتاب «حضارة الهند القديمة». ففي هذا الكتاب الجامع الذي يقع في ٥٦٦ صفحة من القطع الكبير، لا يُخصص البروفسور باشام سوى صفحتين للحديث عن المظهر السحري في الحضارة الهندية، وتحديداً في الطقوس الدينية وكقدرة خارقة للطبيعة تعزى الى التناك الذين يستطيعون، من خلال تحدي قوانين الحياة في أجسادهم، أن يخترقوا حجب المادة وإسار الطبيعة ليصلوا الى لب الحقيقة و«سر الأسرار». أما باستثناء هذا المظهر، الذي يجد ضرباً من الاستمرار له في الصوفية اليهودية والمسيحية والاسلامية - وإن كان يستند بالمقارنة معها الى تقنيات «وجدية» أكثر تطوراً والى أنظمة ميتافيزيقية أكثر تعقيداً - فإن الحضارة الهندية تحتل مكانها، في التاريخ المقارن للحضارات، بوصفها أيضاً حضارة «معارف علمية». و«خلافاً لفكرة شائعة أكثر مما ينبغي، فإن ما يُسجل للحضارة الهندوسية لا يتحصر بإسهامها على مستوى النظر الديني، بل يمتد ايضاً الى ما دللت عليه من موهبة ونزعة الى التجديد على مستوى العلم. فلها ندين بنظام العدّ على أساس تسعة أرقام وصفر، و«إنجازات عديدة وهامة في علم الفلك، وبمبادئ أولية من تلك التقنية الرياضية المسماة بالجبر. ثم ان ما برهنت عليه من معارف عملية في مجال الطب والجراحة، في نهاية الحقبة المدروسة هنا، يسجل سبقاً وتقدماً على كل ما يمكن ان تقدمه الحضارات الأخرى القائمة آنذاك. فالهنود قد تفوقوا من بعيد على الإغريق بما كانوا يتعاطونه من مشاهدات فلكية دقيقة للغاية، وبما بناه رياضيوهم ومناطقهم من أنظمة مكتملة. على أنه ينبغي ان نحاذر عزو براعتهم أو نظرياتهم الى التطبيق الصارم للطرائق التي تحكم اليوم البحث العلمي. فلم يكن بين النظرية والتجربة ذلك التعاون الوثيق الذي يسم بمبسمه ما نسميه بالعلوم التجريبية. بل ان

(٢٧) جان بوترو: بابل والتوراة *Babylone et la Bible*، منشورات «الآداب الجميلة»، باريس ١٩٩٤، ص ٢١٢ - ٢١٣.

بعض النجاحات العملية، من قبيل طرائق العلاج التي اكتشفها الجراحون والأطباء، ما تم التوصل إليها إلا برغم معارفهم النظرية لا يفضلها. وعلى العكس، فإن بعض نظرياتهم لا تدين إلا بنزير يسير للملاحظة والتجربة. ومن هذا القبيل تلك «الاستباقات» الذرية الباعثة على عظيم الدهشة من منظور العلم الحديث، والتي ما جاءت إلا ثمرة للمنطق والحدس»^(٢٨).

ولقد كان يسعنا ان نكتفي بهذا الحكم العام لولا ان باشام نفسه يعود الى الوقوف مطولاً عند علمين أثبت فيهما الهنود قدرة نادرة ومبكرة للغاية على «التفكير المجرد»، وهما علما اللغة والرياضيات. ففيما يتعلق بهذا العلم الاخير يلاحظ مؤلف «حضارة الهند القديمة» أنه ما كان إلا لشعب «يحوز تصوراً واضحاً بالعدد المجرد ويميزه عن الكمية العددية للأشياء أو عن الامتداد المكاني» ان يصل الى اكتشاف الصفر وإلى تطوير الرياضيات الى «مستوى أعلى مما كان يمكن لأي شعب آخر ان يبلغه في العصور القديمة». فـ «على حين أن العلم الرياضي لدى الاغريق كان يقوم الى حد كبير على القياسة والهندسة، فقد تجاوزت الهند هذه المفاهيم في زمن مبكر واستطاعت، بالاستعانة بمحض تدوين رقمي، ان تخترع جبراً أولياً اتاح امكانية إجراء حسابات اكثر تعقيداً من تلك التي كان في وسع الاغريق القيام بها، وأدى الى دراسة العدد في ذاته». ويخصوص الأصول الهندية لعلم الجبر هذا، فإن العرب، «الذين عزي اليهم عن خطأ، ولحقة طويلة، اختراع النظام العشري»، لم ينكروا هم أنفسهم مديونيتهم للهنود في هذا المجال إذ أطلقوا على ذلك العلم اسم «الهندسة»، أي «الفن الهندي» كما أنهم «ما زالوا يكتبون أعدادهم من اليسار الى اليمين، تماماً كما قي النقوش الهندية، على حين ان الكتابة الأبجدية العربية تُقرأ هي نفسها من اليمين الى اليسار»^(٢٩).

ولئن يكن الهنود يشاركون غيرهم من شعوب الحضارات القديمة كالمصريين أو كالبابليين كما رأينا موهبة التفكير الرياضي المجرد، فإن ما ينفردون به بالمقابل هو جهدهم المبكر للغاية في التفكير اللغوي الذي يتطلب قدرة عالية على التجريد المنطقي. فعلم اللغة، كما أشارت الى ذلك مناقشات النحاة العرب، قد يقوم بذاته مقام المنطق، هذا إن لم تكن مقولات هذا الأخير نحوية قبل ان تكون منطقية.

(٢٨) آرثر ل. باشام: حضارة الهند القديمة La civilisation de l'Inde ancienne، الترجمة الفرنسية،

منشورات مكتبة آرتو، باريس ١٩٧٦، ص ٣٣٣.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٤٢ - ٣٤٣.

والحال ان تجلية الهنود القدامى في مضمار علم اللغة لا تضاهى . وأثر باشام لا يتحفظ في ألفاظه : فعلم اللغة والصوتيات السنسكريتية ، كما طوره بانيني في القرن الرابع ق.م ، يبقى من حيث الدقة المنهجية وعمق التحليل ، « لا يضاهى في العالم قاطية » و« لن ترقى الأبحاث اللغوية الى مستواه قبل القرن التاسع عشر » . وهذا التقدم المبكر لم يأت نتيجة حدس عبقرى ، بل « يفترض ان تكون سبقته أبحاث أجيال من العلماء » ، مما يعني أن الألسنية الهندوسية قدمت حقلاً مميزاً للقاء النظرية والتجربة . فالسابقون على بانيني ، وربما من مطلع الألف الأول ق.م ، تعرفوا في الجذر العنصر الأساسي للكلمة ، وأفلحوا في تصنيف ما لا يقل عن ألف جذر أحادي المقطع . وبإضافة السوابق واللواحق وحركات الإعراب ، كان يفترض بتلك الجذور أن تقدم جملة المفردات السنسكريتية . ورغم ضروب المغالاة والإخطاء في التأويل الاشتقاقي ، فإن القوانين التي استخلصها اولئك العلماء الأوائل بجذور الكلمات كانت صحيحة في مبدئها وخلقت سابقة أتاحت إمكانية تطبيقات شائعة في العديد من مضامير الفكر الهندي . وحسبنا الإشارة هنا الى أن المباحث اللغوية السنسكريتية ما لبثت ان تطورت ، ولا سيما مع المدرسة الفيديّة المعروفة باسم الميامسا ، الى مباحث فلسفية تطرح علاقة الالفاظ بالاشياء وتثير مساجلات شبيهة بتلك التي ستدور في الحضارة العربية الاسلامية بين أهل التوقيف وأهل التوفيق ، وفي الحضارة اللاتينية المسيحية بين الواقعيين والاسمييين . ولئن تكن مباحث اللغويين الهنود اللاحقين على بانيني ما زادت عن كونها شروحاً وحواشي على نظامه التقديدي الكبير الذي ثبت اللغة السنسكريتية في نحو من أربعة آلاف قاعدة ، فإن لهم فضلاً يَحْتَسِب في تاريخ الفكر البشري ، وهو سبقهم الى تصنيف المعاجم اللغوية الاولى ، وهي عين المهمة التي سيتابعها من بعدهم بضعه قرون علماء اللغة العربية . وعلى سبيل المقارنة فحسب نذكر أن عدیل بانيني في نحو اللغة اليونانية كان دونيسيوس التراقي الذي درس في رودس في منتصف القرن الأول ق.م والذي لاقى كتابه « فن النحو » نجاحاً هائلاً واعتمد في التعليم الى ما بعد الحقبة البيزنطية وترجم الى السريانية والآرامية وكان له فضل اكيد في نشوء النحو العربي والنحو اللاتيني . والحال ان المؤرخين المحدثين للحضارة اليونانية هم من يقطعون بأن كتاب دونيسيوس هذا هو ، من منظور « الدراسة النظرية للغة » ، ساذج و« أدنى بكثير من نحو السنسكريتية الذي أسهم اكتشافه من قبل الاوروبيين في مطلع القرن

التاسع عشر إسهاماً حاسماً في مولد علم اللغة الغربي الحديث»^(٣٠).



لنعد الى جدول الحضور والغياب. فما فعلنا في الصفحات الماضية سوى اننا أحضرتنا بالنسبة الى الحضارتين «الصحريتين»، البابلية والهندية، الجانب الذي يغيبه الجابري منهما، أي الجانب العلمي. قلنا إذن الى أي حد نستطيع الآن أن نستحضر من الحضارتين «العلميتين»، اليونانية والعربية، المظهر الذي يغيبه الجابري منهما، أي هذه المرة المظهر السحري^(٣١).

ولنبداً أولاً بالحضارة العربية الاسلامية ويطرح سؤال محدد: لئن يكن هامش السحر في هذه الحضارة بلا مراء ضيقاً، فهل كان أكثر ضيقاً مما في الحضارتين الهندية والصينية حتى تُدرج هاتان في عداد «حضارات السحر» وتُستثنى تلك لتدرج في عداد «حضارات العقل»؟ أفلا يساورنا الشعور هنا بأن العين المركزية الالائية للجابري، مثلها مثل كل عين مركزة اثنية أخرى، يطيب لها ان ترى القذاة في جفن الآخر وتفر من ان ترى القشة في جفن ذاتها؟

وبما أن رحلتنا ستكون مطولة مع العقل في الحضارة العربية الاسلامية، وبما ان تفصيل موقف هذه الحضارة من اللامعقول عموماً سيأتي في موضعه، فإننا نستطيع هنا ان نبين لأنفسنا الايجاز مكتفين بشاهد واحد، ولكنه حاسم الدلالة، على مدى الحيز الذي افسحته الحضارة العربية الاسلامية - وإن في تقدير - للسحر، وهذا ليس في فروعها أو في مدخولاتها من الموروث القديم السابق على الإسلام، كما يوحي الجابري لقارئه، بل في أصولها التأسيسية بالذات. والشاهد نستقيه على كل حال لا من مرجع ثانوي أو عارض، بل من يمكن اعتباره الممثل الأوسع تمثيلاً للعقل

(٣٠) انظر مساهمة د. ي. مارو عن «التربية والخطابة» في المؤلف الجماعي الذي اعده موسى فتلي وسيريل بيلي عن: تراث اليونان وروما L'héritage de la Grèce et de Rome، الترجمة الفرنسية، منشورات لافون، باريس ١٩٩٢، ص ١٩٢.

(٣١) إننا نستبعد من جدولنا الحضارة الغربية الحديثة لأننا لا نماري في أنها بالتعريف الاجالي «حضارة علم». وهذا لا يعني أن «السحر» - أو اللامعقول عموماً - مجهول فيها. وكل ما هنالك أنه بات عسوراً في الزاوية الضيقة لعيادات المنجمين اللامشروعة أو باب «الخط» و«الطالع الفلكي» في الصحافة الشعبية. وبالمقابل فإن أشكالاً أخرى من اللامعقول تبدو أكثر عناداً: أفلا يمكن تحديد القرن العشرين بأنه كان القرن «العلماني» الذي أعاد من نافذة الايديولوجيا إدخال ما طرده من باب الدين؟

الحضاري العربي الاسلامي، أي من صاحب «المقدمة» التي تقوم لهذا العقل مقام «الموسوعة» بالمعنى الحديث للكلمة. ففي الفصل الذي خصصه ابن خلدون لـ «علوم السحر والطلسمات» يقول: «وأعلم أن وجود السحر لا مرية فيه بين العقلاء من أجل التأثير الذي ذكرناه، وقد نطق به القرآن. قال الله تعالى: «ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملائكة بيابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولوا إنما نحن فتنه فلا تكفر فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله»^(٣٢). وسُحر رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى كان يخيل إليه أنه يفعل الشيء ولا يفعله، وجعل سحره في مشط ومُشاقة وجُفّ طُلعة، ودُفن في بئر ذروان، فأُنزل الله عز وجل عليه في المعوذتين ومن شر النفاثات في العقد... قالت عائشة رضي الله عنها: فكان لا يقرأها على عقدة من العقد التي سُحر فيها إلا انحلت، فالسحر لا يثبت مع اسم الله وذكره»^(٣٣).



لنأت الآن إلى الحضارة - النموذج، إلى الحضارة - المعيار التي يكرسها الجابري، حاذياً في ذلك حذو سائر المتغنين بـ «المعجزة اليونانية»، حضارة أولى ومطلقة للعقل. فلأي مدى أفسح هذا «الشعب العقلائي»، هذا «الشعب من المناطق بالفطرة»، مجالاً للسحر - وللأمعقول إجمالاً - في حياته العامة والخاصة؟

إننا نترك الإجابة لواحد من أشهر من درسوا علاقة اليونان باللامعقول، البروفسور إ. ر. دودس، أستاذ «الهيلينيات» في جامعة أوكسفورد. ففي مفتاح كتابه الذي يحمل بالتحديد عنوان «الأغريق واللامعقول»، وفي معرض رده الاستباقي على اعتراض من سيعترض عليه بأن النظريات الانثروبولوجية والسيكولوجية التي يعتمد عليها كمنهج لا تنطبق إلا على الشعوب البدائية، لا على شعب يسري في عروقه بالفطرة دم العقلانية، يقول: «إننا لا نستطيع أن نعزو إلى اليونانيين القدامى مناعة ضد أنماط التفكير «البدائي»، وهي مناعة لا نلتقيها أصلاً لدى أي مجتمع يقع تحت

(٣٢) البقرة، ١٠٢.

(٣٣) ابن خلدون: المقدمة، طبعة دار الجيل المصورة، بيروت، بلا تاريخ، ص ٥٥١ و ٥٥٥. وصحيح أن ابن خلدون يضيف أن الشريعة «جعلت باب السحر والطلسمات والشعوذة باباً واحداً... وخصته بالخطر والتحريم»، ولكن ما ذلك إلا «لأنه من الضرر»، لا لأنه «واقعي» أو «لامعقول».

ملاحظتنا المباشرة»^(٣٤).

ورغم ان البروفسور نلسون، عميد جامعة لوند السويدية وأحد كبار الاختصاصيين في ديانة الاغريق، هو صاحب المقولة القائلة إن اليونانيين «مناطقة بالفطرة»^(٣٥)، فإنه هو من يضطر آسفاً الى الاعتراف، بعد دراسته لبعض مظاهر موجة «الهستيريا الدينية» التي اجتاحت اثينا في أواخر القرن الخامس ق. م، بالقول: «لا مناص لي من التسليم، رغم كل ما يخامرني من جراء ذلك من ارتباك، بأن الخرافة والاعتقاد بالسحر والشعوذة كانت عامة للغاية واسعة الانتشار في العصر الكلاسيكي. وإذا كان هذا هو واقع الحال في اثينا (حيث لم يكن الايمان بالقدرة السحرية للرقى والتعاويذ وفقاً على عامة الشعب، بل شاملاً أيضاً للمجتمع الراقي)، فلنا ان نتصور مدى انتشار مثل تلك الاعتقادات في أمصار اليونان النائية»^(٣٦).

وبدوره يتوقف أدوار ويل، مؤرخ «عصر بريكليس الذهبي» - وهي التسمية «الايديولوجية» التي يتبناها الجابري بدون أي تدقيق «ابستمولوجي» - عند ظاهرة «تجدد الممارسات السحرية» و«الردة اللاعقلانية» التي ضربت اثينا غداة الحروب البيلونيزية والتي دفع ثمنها فلاسفة «التنوير» إعداماً وسجناً ونفيًا، فيقول: «ينبغي ان نسجل، استكمالاً لصورة هذا القرن الخامس الديني، ان ردة الفعل لم تأخذ فقط شكل انطواء محافظ على الدين المدني. فنحن نلاحظ ظاهرة أخطر بعد: تكوصاً لا عقلانياً... ومع اننا لا نملك سوى مصادر أثينية، ومع أنه من عدم الفطنة بالتالي

(٣٤) إ. ر. دودس: الاغريق واللامعقول *Les grecs et l'irrationnel*، الترجمة الفرنسية، منشورات فلاماريون، باريس ١٩٧٧، ص ٨.

(٣٥) يطور نلسون هذه المقولة من خلال حكمة منطقية لا تخلو من غرابة. فهو يقول ان مذهب التناسخ هو من نتاج «المنطق المحض» (فما دام للانسان «نفس»، فلا مناص من التساؤل عن مصدر هذه النفس، وهذا ما يفعله اقلاطون في محاضرة «الاذن»)، وبما ان اليونانيين «مناطقة بالفطرة» فلم تكن بهم حاجة الى استيراده من الهنود أو من أي شعب «شرقي» آخر. وعلى هذا النحو فإن مذهب التناسخ، الذي طالما اعتبر من قبل الانثروبولوجيا المركزية الاثنية دليلاً على «البنية اللاعقلانية» لديانة الهنود أو الشامانيين الآسيويين، يتقلب، بمجرد تغير هوية حامله، إلى شاهد إثبات على «العقلانية اليونانية».

(٣٦) مارتن نلسون: الديانة الشعبية في اليونان القديمة *La religion populaire dans la Grèce antique*، الترجمة الفرنسية، منشورات بلون، باريس ١٩٥٤، ص ١٩٧ - ١٩٨. وهو يعاود صياغة الفكرة نفسها في موضع آخر على النحو الآتي: «يُعتقد عامة ان يونانيي العصر الكلاسيكي كانوا محتفين من كل خرافة. ولأن لأجلني مضطراً الى دحض هذا الرأي. فقد كان في اليونان كثير من الخرافة» حتى في أوج الثقافة اليونانية، بل في موئل هذه الثقافة: أثينا (المصدر نفسه، ص ١٩٠ - ١٩١).

ان نعمم، فلا مفر من القول بأن هذه المصادر تكشف عن ان أثينا كانت، في الربع الأخير من القرن الخامس، مسرح أزمة دينية عميقة. . . ففي الوقت الذي اختنقت العقلانية السفسطائية واختنقت معها، مؤقتاً، مصادرها الفلسفية، فإن اللاعقلانية الدينية ومعيتها من الخرافات والمعتقدات الباطلة لم تعرف المصير نفسه، بل على العكس: فالقرن الرابع سيشهد نموها وتطورها^(٣٧).

ولكن ما تلك «الممارسات السحرية» التي تصاعد مدها في القرن الخامس، قرن بريكليس وسقراط، وأدرك ذروته في القرن الرابع، قرن افلاطون وارسطو؟ إنها:

١ - الرقى والتعاويذ: فقد كشفت التنقيبات في أثينا عن آلاف الرقى المعدنية والصفائح الرصاصية التي نقشت عليها لعنات وهلات والتي كانت توضع في القبور ويطلب فيها الى آلهة العالم السفلي «ربط» نفس أو لسان أو أعضاء الشخص الملعون - وخاصة أعضاء التناسلية. وخلافاً لما هو دارج في مثل هذه الأحوال، فإن تلك الرقى التي تطلب الأذى للخصوم والأعداء ما كان مقصوراً استعمالها على الاوساط الشعبية، فالأسماء التي وجدت منقوشة عليها، مثل ديموستينيس ولوكورغوس وكالياس وديموفيلوس وغيرهم من الساسة والخطباء، تشير الى أن عدوى «الوباء اللاعقلاني» قد انتقلت الى صفوف النخبة، بل حتى الى «الانتلجنسيا» الاثينية إذا ما اخذنا بعين الاعتبار ان مثقفين من المشاهير من أمثال اكسانوفون، تلميذ سقراط - وحتى افلاطون نفسه - كانوا يؤمنون بفاعلية تلك الرقى وأذيتها. وفي مقابل الرقى «الشريرة» انتشرت بطبيعة الحال التعاويذ والتائمات الطالبة لـ «فك» الأذى أو استجلاب الحظ أو الحب، والموجهة الى آلهة العالم العلوي مثل أثينا شفيعة المدينة التي تحمل اسمها، أو اسقلابيوس إله الطب. ومما يروى في هذا السياق - على لسان فلوطرخس - أن بريكليس «العقلاني» نفسه ارتضى، عند مرضه الذي أودى به عام ٤٢٩ ق.م، أن تعلق النساء في رقبته تعويذة.

٢ - الدمى المسحورة: إن افلاطون هو من يروي - مطالباً بإنزال أقسى العقوبات

(٣٧) إدوار ويل: العالم اليوناني والشرق Le monde grec et l'orient، المجلد الأول، القرن الخامس (٥١٠ - ٤٠٣ ق.م)، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٧٢، ص ٦١٥ - ٦١٦. وبالمناسبة لا ندرى إن كان تعبير «النكوص العقلاني» سديداً هنا. فهو يفترض أن أثينا كانت شهدت من قبل تطوراً عقلانياً شاملاً. والحال أن القرن الخامس لم يشتهر بأنه قرن التنوير العقلاني إلا بفضل انكساغوراس والفلاسفة السفسطائيين الذين وفدوا جميعهم على أثينا من خارجها. وهذه نقطة ستكون لنا إليها عودة.

- بأنه قد راجت في زمنه أشكال من «السحر الاسود» تطلب الأذى لأفراد أو أسر أو مدن بكاملها وتمثل، فضلاً عن الرقى التي توضع في القبور، يدمى من الشمع تعلق فوق الأبواب وعند مفارق الطرق أو فوق القبور كذلك^(٣٨). والحال أن أدبيات الأزمنة التالية تشير إلى أن السحرة والساحرات كانوا يستخدمون، في تحقيق مآربهم، دمي يحرقونها أو يقبرونها لإنزال أذى مماثل بالاشخاص الذين تمثلهم. أما علة تعليقها فوق القبور - أو في داخلها بالنسبة إلى الرقى - فتعود إلى الاعتقاد العام لدى اليونانيين القدامى بقدرة الموتى على إيقاع الأذى.

٣ - **آلهة السحر:** شهد القرن الخامس الإثيني، في غمرة «الوباء اللاعقلاني» الذي اجتاحه، تطوير عبادات جديدة، وبخاصة عبادة هاقانا، إلهة السحر والأشباح، التي كانت استجلبت على ما يبدو من كاريا في آسيا الصغرى. وكانت الصورة المثلثة للآلهة التخويف هذه، الملقبة بـ «الشيطانية»^(٣٩)، تعلق «في العصر الكلاسيكي - كما يحرص على التحديد مارتن نلسون - أمام كل بيت لتدفع عنه كل شر». وكانت تطوف في مفارق الطرق في الليالي التي لا قمر فيها، يرافقتها موكب من الأشباح الشريرة والكلاب النباحة. «الشعبية التي حظيت بها تدل إلى أي مدى كانت الخرافة شائعة لدى الإغريق». ومن الآلهة الأخرى التي تم استيرادها في ذلك العصر اسقلابيوس، إله الطب السحري الذي أقيمت له ثلاثة معابد في اثينا وضواحيها، والذي تسبب إقبال الجمهور الإثيني العريض على طلب شفاعته في كساد عيادات الأطباء «العلمانيين».

٤ - **الأعياد والطقوس الدينية:** يضع ثوقوديدس على لسان بريكليس قوله إنه أحال أيام الإثينيين «العباداً وأعياداً تتألى من أول السنة إلى آخرها»^(٤٠). وبالفعل، يحصي مؤرخ «الحياة اليومية في اليونان في عصر بريكليس» في شهر تشرين الأول/أكتوبر وحده خمسة أعياد دينية ومدنية تدوم عشرة أيام وتتخللها أضاح وصلوات وولائم وطقوس يختلط فيها التعبد بالرقص والتهتك الجنسي. ولا شك أن أسباباً

(٣٨) القوانين Les lois، ك ١١، ٩٣٣ أ - ٩٣٣ و، في افلاطون: الأعمال الكاملة، طبعة فرنسية - يونانية مزدوجة، المجلد ١٢، الجزء ٢، تحقيق وترجمة أ. ويس، باريس ١٩٥٦، ص ٣٨ - ٤٠.
(٣٩) Chthonienne. ولنلاحظ بالنسبة قوة العلاقة الاشتقاقية مع اسم سيد العالم السفلي في العربية: الشيطان.

(٤٠) ثوقوديدس: حرب البيلوبونيز، ك ٢، ف ٣٨، طبعة فرنسية - يونانية مزدوجة، تحقيق وترجمة جاكلين دي روميلي، منشورات الآداب الجميلة، الطبعة الثالثة، باريس ١٩٧٣، ص ٢٨.

سياسية تقف وراء ظاهرة تضخم الاعياد هذه. فأتينا كانت غارقة في صراعها الدموي الذي دام ثلاثين عاماً مع اسبرطة، وكانت هناك حاجة الى إلهاء الشعب والقور برضاء «الديموقراطي». وكانت وسائل الإنفاق متاحة على سعة امام حكومة بريكليرس بفضل الاموال التي كانت تتدفق بغزارة على خزينة اثينا كمساهمة - إلزامية في الواقع - في المجهود الحربي من قبل الدول الداخلة معها في الحلف الأتيكي في مواجهة الحلف الإسبرطي. ولم تكتف حكومة بريكليرس بتشجيع الاعياد الدينية والمدنية وحدها، بل احتضنت أيضاً التظاهرات العبادية والطقسية الجماعية من قبل تلك التي كانت تعرف باسم «مُسارَة ايلوزيس». ويدعي أن هذه التعبئة الدائمة للمشاعر الدينية كانت تقدم تربة خصبة لتظاهر «اللامعقول»، ولا سيما أن «الفارق بين الدين والخرافة في اليونان القديمة كان فارقاً في الدرجة، لا في الطبيعة»^(٤١).

ففي مختلف تلك الاعياد والمسارَات كانت الطقوس المعمول بها تجمع بين صفتي السحر والبدائية. وحسبنا ان نضرب بعض الأمثلة السريعة. ففي أعياد ديونيسوس، التي كانت تجري شتاء، كانت مواكب السكارى تطوف بالحقول وهي تحمل قضيب الإله (الفالوس). وفي اثينا نفسها كانت جموع الشعب، وعلى رأسها «السلطات المنتخبة ديموقراطياً»، تنجّه الى معبد يقع خارج المدينة وتأتي منه، على عربة، بتمثال خشبي قديم للإله - التيس أو الإله - الثور، وتقتاده وهي تنشد الاناشيد الى بيت «ملك» المدينة أو كبير قضاتها المنتخب، وتضعه في فراش «الملكمة» ليضاجعها في عملية «زواج غير رمزي» ضماناً لعودة الربيع وخصب الحقول والكروم. وكان يشترط في زوجة كبير القضاة هذه ان تكون «مراطنة اثينية» و«عذراء». وفي عيد الزهور في نهاية شهر شباط - فبراير، كانت اثينا تحتفل بفتح دنان الخمر الجديد وتقيم المسابقات العامة لشربه، وفي اليوم الثالث كانت جميع البيوت تغلق ابوابها وتضع أمام عتباتها قصعة فيها حساء «محرم على الأحياء» لتسترضي به الموتى الذين يقومون في ذلك اليوم من قبورهم جوعى وعطشى ويطوفون بأرجاء المدينة وهم يطالبون بحصتهم من النبيذ الجديد. ولم يكن من النادر أن تقترن الطقوس الدينية بمظاهر وحشية وفسوة جماعية. ففي اثينا دوماً، وفي مدن يونانية اخرى، وأثناء الاحتفال بعيد أبولون، إله الغفران والتطهير، كان يقام يوم السادس من أيار - مايو من كل سنة عرض حقيقي لـ «كبش الفداء» Pharmakos. ففي ذلك اليوم كانت المدينة تختار من «تفانياتها البشرية» من المهايل

(٤١) مارتن نلسون: الديانة الشعبية في اليونان القديمة، مصدر آف الذكر، ص ١٩٠.

أو الزمنى أو المجرمين فردين تُعطى لهما صفة «النبوذ» ويُطاف بهما عارين في الشوارع بعد أن توضع بين أيديهما قطعة من خبز الشعير وتين جاف، وينهال الاثنين المحتشدون في الطرقات ضرباً على أعضائهما التناسلية بأغصان شجر التين أو جذوع العنصل البري الى ان يطردا خارج اسوار المدينة وتُسبَّعد معهما آثار الدنس التي يفترض فيهما انهما يحملانها^(٤٢). وما كان يندر في بعض الحالات، ولا سيما في زمن اشتداد ضغط المَخل أو الاويثة، ان يُسحلا حتى الموت ثم تحرق جثتهما ويذَر رمادهما في البحر.

٥ - طقوس السحر الزراعي: هذا في أثينا، «مدرسة اليونان». أما في الأرياف فكانت تمارس طقوس حقيقية من السحر الزراعي لا تجد ما يعادلها إلا في طقوس البابليين القدامى الذين احتفظ كتاب «الفلاحة التبطية» لابن وحشية - كما سنرى - بآثار منها. فعند اليونانيين كما عند البابليين يقوم السحر الزراعي على المماثلة بين خصوبة الأرض والخصوبة البشرية^(٤٣). وهذا هو مبدأ «الزيجات الروحانية» التي يقدم تزويج عروس كبير قضاة أثينا من تمثال الإله ديونيسيوس مثلاً عنها^(٤٤). وغالباً ما تقام طقوس الإخصاب السحري هذه عند الأنهار: فجميع مسایل الماء عند اليونانيين القدامى مقدسة، ولا يجوز لأحد أصلاً ان يعبرها إلا اذا قدم لها أضحية، وربما في باب هذا النوع من طقوس الإخصاب يدخل البغاء المقدس الذي كان عراف معبد دلفي يأمر به حشوداً بكاملها من النساء. ولعل مسارة إيلوزيس، التي تعود في أصولها الاولى الى عبادة إلهة الخصوبة ديماتر، والتي تحولت في عهد بريكليس من طقس محلي الى طقس «قومي»، تندرج هي الأخرى في عداد «الاتحاد المقدس» بالأرض الأم. ومن طقوس السحر الزراعي الأخرى السحر المحاكي. ففي أيام الجفاف يعمد الفلاحون الى تسيير عربة عليها جرة ماء بين الحقول. ولم يكن القصد رش الأرض وترطيب الجو - مثلما خيل لمن تصوروا من «المستهلنين» الاوائل ان اليونانيين القدامى كانوا سابقين الى تقنية الرش الاصطناعي الذي تعتمد البلديات الحديثة - بل الوصول الى هذه النتيجة بكيفية

(٤٢) من اسم مطهر الذنوب هذا (فارماكوس) جاء في اليونانية وفي اللغات الأوروبية الحديثة اسم الدواء (مطهر الأمراض).

(٤٣) احتفظت العربية أيضاً بآثار من علاقة المماثلة هذه، وذلك بقدر ما يقال: المرأة حرث الرجل وزرعه.

(٤٤) اشار أرسطو نفسه الى هذه الواقعة في «ستور الاثنين»، ك ٣، ف ٥.

سحرية عن طريق الاستنزال الإيمائي للمطر. ومن هذا القبيل أيضاً طقوس الاستسقاء التي كانت دارجة في الريف اليوناني. ففي أركاديا كان كاهن زفس يغطس، في حال الجفاف، ورقة من شجر السندبان في نبع حورية هاغنو في جبل اللقيون. فكان يتصاعد منها بخار لا يلبث أن يتحول إلى ضباب، ثم إلى سحاب، فيجلب المطر. وبوزانياس، الذي روى هذه الواقعة، هو من يروي أيضاً، ودوماً في كتابه «وصف اليونان»، أنه في إقليم طروزانا، وعندما تهب ريح الخليج التي تؤذي الكروم، يعمد الفلاحون إلى قطع ديك أبيض إلى نصفين، فيمسك رجلان بكل نصف ويطوفان في الكروم باتجاه متعاكس، وعندما يلتقيان في النقطة التي انطلقا منها يدفن الديك في الأرض. وكان يفترض بهذه العملية أن تؤدي الوظيفة عينها التي تؤديها اليوم مصدات الرياح. وليس من الصعب أن نستشف من جملة هذه الوقائع أن «الاحيائية التي تتعامل مع أشياء الطبيعة كأشياء حية ذوات نفوس» لم تكن، كما يفترض نص الجابري، علامة فارقة «للبنية العامة لثقافات» الشرق القديم وحدها دون الحضارة اليونانية المتفردة في عقلانياتها. وبالفعل، أن ذلك الاختصاصي في ديانة اليونانيين القدامى الذي كانه مارتن نلسون، والذي وجدناه يؤكد أن هذه الديانة لا يفصل بينها وبين الخرافة سوى فارق كمي، هو عينه من يؤكد أن الاحيائية أو ما يشبه الاحيائية هي السمة المميزة «للديانة اليونانية الريفية في علاقاتها بحياة الطبيعة والباطال. فالطبيعة كانت عامرة بالأرواح والعفاريت والآلهة المسكونة بهم الجبال والغابات. كان مأواهم الأشجار والحجارة، والأنهار وعيون الماء. وكان بعضهم جلفاً وخيفاً، كما الموحش من القفار، وبعضهم الآخر لطيفاً ورحيماً، يرعى بعطفه حياة النبات ويشمل بحمايته الجنس البشري. . . وكان من حماة الأرض أيضاً كثرة من الباطال الذين استقر فيها رفاتهم، وكلهم استعداد لمساعدة أبناء جلدتهم في حاجاتهم كافة، ما اتصل منها بالماضي أو بالحاضر. ولا شك أن هذا المظهر من الديانة اليونانية لم يكن أسمى مظاهرها، ولكنه كان أكثرها ديمومة. وكان قريباً من الأرض التي هي مصدر كل دين»^(٤٥).

٦ - العرافة: يكاد لا يتخلف أحد من مؤرخي الحياة العقلية لدى اليونانيين القدامى عن الإشارة إلى الدور الهام الذي تلعبه عندهم «العرافة بجميع أشكالها، على حساب التوقع العقلاني للأشياء، وهذا حتى في مضمار أخلاقيات الاخلاقية التي

يفترض بحدس المعرفة المباشر ان يغني في إدراكها عن العراف^(٤٦). والواقع أنه اذ كانت جميع الشعوب القديمة الكبيرة بلا استثناء قد عرفت العرافة ومارستها بأشكال شتى ومتماثلة في العديد من الحالات - وهو ما يدل اصلاً على وحدة العقل البشري - فإن ما يميز العرافة اليونانية عن المصرية أو البابلية أو الهندية أو الصينية هو انها أخذت منذ وقت مبكر شكل «مؤسسة رسمية» ترعاها المدن - الدول، وتنفق عليها من ميزانيتها، وتعين بنفسها العرافين، وتتقدم لهم للعمل بجانب القضاة المدنيين والقادة العسكريين، وتجعل عليهم رئيساً يقوم بدور «وزير الشعائر الدينية» في الحكومات الحديثة - وذلك ما كان على سبيل المثال شأن لامبون، كبير عرافي أثينا وصديق بريكليلس الشخصي^(٤٧). ولم يكن العراف شخصية لازمة في المسرح التراجيدي فقط، كما يعتقد عامة، بل كان شخصية مركزية في الحياة السياسية والاجتماعية والدينية معاً. وقد كان الرجوع الى مشورته واجباً في جميع القرارات المهمة في حياة الشعب والفرد. وحتى في الحرب كان قراره يتقدم في الاهمية على قرار الاستراتيجيين. ففي المواجهة الفاصلة بين اليونانيين والفرس عام ٤٩٠ ق.م في ماراتون وصل الفيلق الإسبرطي بعد انتهاء المعركة لأن العراف المرافق له حظر عليه دخول القتال قبل تمام البدر. وفي معركة أفلاطايوس، التي حسمت الحروب الميدية لصالح اليونانيين عام ٤٧٩ ق.م منع قائد الجيش الاسبرطي جنوده من ارتداء دروعهم وانتضاء اسلحتهم، وتركهم يتلقون سهام العدو في صدورهم، فيلقى ثلاثمة منهم مصرعهم، لأن الآلهة، على ما يروي هيرودوتس^(٤٨)، لم تصدر، على لسان العراف، أمراً واضحاً بالشروع بالقتال. والواقع ان الاهمية التي كان يعطيها اليونانيون القدامى للعرافة لا يمكن تفسيرها، عل ما يرى بير مكسيم شول، وهو من المؤرخين الكبار للفكر اليوناني، إلا إذا اخذنا بعين الاعتبار ان «التكهّن بالمستقبل كان يعني بالنسبة الى الاغريق كما الى سائر الشعوب المسماة بالبدائية التحكم به وصنعه»^(٤٩).

- (٤٦) اميل برهيه: فيلون الاسكندري Philon D'Alexandrie، الطبعة الثانية، باريس ١٩٢٥، ص ٤١.
تقلاً عن بير مكسيم شول: محاولة في تكوين الفكر اليوناني، ص ٦٥.
(٤٧) روبر فلا سليلر: الحياة اليومية في اليونان في عصر بريكليلس La vie quotidienne en Grèce au temps de Périclès، منشورات هاشيت، باريس ١٩٥٩، ص ٢٧٢.
(٤٨) هيرودوتس: التاريخ Histoires، ك ٩، ف ٦، طبعة فرنسية - يونانية مزدوجة، تحقيق وترجمة ف. لوغران، منشورات الآداب الجميلة، الطبعة الثانية، باريس ١٩٦٨، م ٩، ص ٥٣.
(٤٩) بير مكسيم شول: محاولة في تكوين الفكر اليوناني Essai sur la formation de la pensée grecque، الطبعة الثانية، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٤٩، ص ٤٤.

والعرافة ليست مجرد قراءة للتذخر، بل ان الكلام الذي يتلفظ به العراف يحوز قدرة سحرية على صنع الحدث: فهو علة له وليس مجرد تأويل استباقي لنذره أو بشائره. وعلى هذا فإن العرافة تمثل بدورها نوعاً من علاقة «إحيائية» بالعالم. ولكن العرافة لا تختصر وحدها كل «علم المستقبل» - والتسمية هنا لفلوطرخس. فمن فروع هذا «العلم» الأخرى لدى اليونانيين عرافة الماء والريح، والضرب بالقداح وبالخصى، وتعبير الرؤيا، والتنظير المقدس لكبد الحيوان وأحشائه^(٥٠)، وعلى الاخص علم الطير الذي بلغ من إقبال اليونانيين عليه، تفاؤلاً أو تشاؤماً، ان الكلمة الدالة على الطير باليونانية Ornis باتت تعني منذ العصر الهومييري «فألاً»^(٥١). وأقل ما يمكن قوله بالنسبة الى جميع حوامل «اللامعقول» هذه أن مكانة الصدارة فيها يتقاسمها اليونانيون القدامى - ولا يتنازلون عنها - مع سائر شعوب الحضارات القديمة في الشرقين الأدنى والاقصى. ومع ان الانثروبولوجيا الحضارية الحديثة ما عادت تجيز عقد مقارنات تفاضلية على الطريقة الجابرية، فسنلاحظ أن مثل هذا الضرب من المقارنة لن يأتي على أية حال، فيما يتعلق بفن العرافة، لصالح «العقلانية اليونانية». فمؤرخ مختص في «العرافة عند اليونان» هو من يفيدنا بأن التفسير العقلاني لإمكانية العرافة انطلاقاً من فكرة «الحتمية الكونية» هو، في الحالة اليونانية، ضروري ولكنه غير كافٍ. فالعرافة اليونانية تحيل بصورة مباشرة إلى «ما هو فوق طبيعي ولا معقول»، ولئن وجد من يغالي في التبسيط الى حد يجعل معه من اليونان ووطن العقل والهندسة، فإن ما أهمل بالمقابل هو ذلك المظهر الأساسي الذي تكفّت معه الثقافة اليونانية عن ان تكون - كما صُوِّرت - كلاسيكية اكااديمية خالصة، نعني المكانة الرفيعة التي تحتلها النزعات اللاعقلانية في جميع مضامير الحياة اليونانية،

(٥٠) البعاجة عند ابن خلدون. وهي النظر في أحشاء الذبيحة لمعرفة إرادة الآلهة. وعلى هذا النحو عرف الاسكندر الكبير، على ما يقال لنا، بقرب نهايته.

(٥١) لنلاحظ أنه في العربية أيضاً يقال لهذا النوع من الفأل «الطيرة». وبدون الدخول في مقارنات لا يتسع لها المجال هنا، فلننا سنلاحظ، ودوماً من منظور اعتقادنا بوحدة البنية العقلية عند البشر كما بوحدة العقل الحضاري في الحوض الشرقي للبحر الابيض المتوسط، لا تشابهاً فقط في أنماط العرافة لدى اليونانيين والعرب القدامى (فالعطاس، على سبيل المثال، هو عند اولئك كما عند هؤلاء من جملة «الدلائل»؛ ولكن اليونان تنفاهل به فيما (العرب تتشاهم)، بل تطابقاً كذلك في بعض الاحيان في آلية الاشتقاق اللغوي. فالتقدير عند اليونان Moira يعني في الأصل «القسم»، أي الحصة التي تعود الى الرء من الشيء عند اقتسامه. والحال أن «القسم» تعني في العربية ايضاً - كما في سائر اللغات السامية - «التصيب» و«القدرة». بل ربما كانت هذه الكلمة الاخيرة نفسها مشتقة في العربية وفق الآلية عينها. فقد جاء في «اللسان العربى»: قدر الوزن قسمه.

سواء في الدين أو الفن أو الأدب أو الفلسفة. وإذا لم يكن في الامكان نفي الدور المرموق الذي تضطلع به في حياة الاغريق الممارسات العرفية، فلا مناص من أن نتعرف فيها غزواً مكثفاً للامعقول^(٥٢). والواقع أن اللامعقول كبعد مؤسس للعرافة اليونانية لا يشقّ غمّ الشفافية عن نفسه ما لم نأخذ بعين الاعتبار وجود نوعين متميزين من العرافة، وواقع أن اليونانيين القدامى أنفسهم كانوا يعطون لهذا التمايز قواماً تفاضلياً ترجح معه كفة اللامعقول كفة المعقول. فقد كان أفلاطون نفسه^(٥٣) ميّز بين عرافة لا يتعدى دورها تأويل الدلائل المبعوث بها من الآلهة وعرافة تأخذ شكل إحياء مباشر للبشر من قبل الآلهة. ومن منطلق هذا التمييز عيه فرق المحدثون بين العرافة الاستدلالية أو العقلية وبين العرافة الحدسية أو الطبيعية. والحال أنه إذا لم يكن من مزية في أن اليونانيين القدامى عرفوا جميع أشكال العرافة التقنية التي تستند الى ملاحظة العراف للظواهرات والى إخضاعها لقراءة دلالية، فإن إثارهم كان يذهب بلا جدال الى العرافة الروحية «التي يدخل البشر عن طريقها في علاقة مباشرة مع الآلهة من خلال معرفة موحى بها ومطلقة». وبالمقارنة مع العرافة الاستدلالية «المنظور اليها دوماً على أنها شكل أدنى، فإن العرافة الحدسية تبدو هي الطريقة اليونانية المثلى»^(٥٤). والحال أن العكس هو الصحيح عند البابليين مثلاً. ومؤرخ «العرافة البابلية» يبدو جازماً: «إنه لمن الالهية بمكان أن نؤكد من جديد على مدى رجحان كفة العرافة الحدسية - المنهجية لدى البابليين على كفة العرافة الحدسية - الملهمه. فمنذ أيام أفلاطون، وأيام رومانسينا ايضاً، ونحن لا نفتأ نرى في هذه الافضلية علاقة من علاقات الدونية. وفي الواقع، إنها تشهد بالأزلى، ولا سيما هناك، على ولادة الروح العلمي»^(٥٥). والى مثل هذا الرأي كان ذهب أصلاً بعض مؤرخي العلم، ومنهم آيبل راي وجورج سارتون، ممن رأوا في العرافة البابلية «ما قبل علم»، وفي العراف البابلي «عالم» العصور التاريخية الاولى^(٥٦). بل

(٥٢) جان دفرادا: «العرافة عند اليونان» في المؤلف الجماعي: العرافة La divination، إعداد اندريه كاكرو ومرسيل ليوفتش، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٦٨، المجلد الاول، ص ١٦١.

(٥٣) افلاطون: فادروس، ٢٤٤ د.

(٥٤) جان دفرادا، مصبور آف الذكر، ص ١٦٣ و ١٧٦.

(٥٥) جان نوغيرول: «العرافة البابلية»، في: العرافة، المصدر نفسه، ص ٧٤ - ٧٥.

(٥٦) ترى أمن البياح لنا، ودوماً من منظور تاريخ ما قبل العلم، أن نلاحظ أن اسم العراف مشتق بالعربية من فعل «عرف» - وهو فعل تحلله قيمة استثنائية في حضارة العلم الحديثة رغم تبخيس الجاهري له، كما سنرى - من خلال قرته بـ «العرفان» - بينما يُعرف العراف في اليونانية باسم Mantis، وهي كلمة مشتقة من «مانيا»، أي الهوس والوجد؟

ان اختصاصياً في حضارة ما بين النهرين مثل أ. ل. او بنهايم لم يتردد في أن يؤكد أمام اللقاء الدولي الرابع عشر للمعاديات الآشورية ان «العراف الفاحص عالم وأن العرافة المتخصصة، أي الاستدلالية، علم»^(٥٧).

آن، في ختام هذا العرض للمظاهر البالغة الحيوية للامعقول اليوناني، أن نطرح السؤال: هل غرضنا ان ننفي الإسهام المميز لليونانيين القدامى في تاريخ الحضارة وتاريخ العقلانية؟ بديهي أن لا. وإنما وجه اعتراضنا هو على انشأ الجابري في لعبة «الأمثلة» Idéalisations التي ما فتئت، منذ مطلع عصر النهضة الاوروبي، تقدم عن اليونان التاريخية صورة «مثالية، متخيلة ومعلوماً بها، ولكنها غير واقعية»^(٥٨). وما يزيد الطين بلة في حالة الجابري أنه لا يكتفي بأن يعيد لحسابه الخاص، وبرسم القاريء العربي، إنتاج هذه الرؤية المركزية الاثنية الاوروبية عن اليونانيين «كشعب من العقلانيين»، بل يعمد، مثله مثل المصور الذي يضع كل رهانه على تضاد البياض والسود، الى تأسيس العملاقية المفترضة لـ «العقل اليوناني» على حساب تقزيم الإسهام التاريخي لشعوب الحضارات القديمة في تطوير العقلانية البشرية. ومع المحاذرة من أن تأخذ مقاربتنا لواقع الأشياء شكل مركزية اثنية مضادة، وفي الوقت الذي نؤكد على تميز الدور اليوناني في سيرة انبناء العقل البشري، فإننا نتعقل هذا الدور - بعكس ما يفعله الجابري - بمصطلح الاستمرارية، لا بمصطلح القطيعة، مع الحضارات القديمة الأخرى. وخير من يمكن ان يكون لسان حالنا في التأكيد على هذه الاستمرارية هو ذلك المؤرخ والعاشق الكبير للحضارة اليونانية الذي كانه اندريه بونار. يقول: «لقد كان الشعب اليوناني، الذي بنى واحدة من أجمل الحضارات الانسانية، شعباً كغيره من الشعوب، وبدائياً على منوال اكثر البدائين بدائية. ولقد أنتشت حضارته ونمت - بلا معجزة وبتأثير بعض الظروف الموائمة وبالابتكارات المتولدة من ضرورات عمله - في نفس تربة الحراقات والفظاعات التي ترسي فيها سائر شعوب العالم جذورها... وما ينبغي أن نلاحظه هو أنه لا الشروط الطبيعية (المناخ والأرض والبحر)، ولا الحقبة التاريخية (تراث الحضارات السابقة)، ولا الشروط الاجتماعية (صراع الفقراء والأغنياء من حيث هو «محرك» للتاريخ) وحدها، بل التقاء هذه العوامل وتضافرها هو ما شكّل الظرف الموائم لولادة الحضارة اليونانية. فإن سألتني بعض العلماء أو من يزعمون أنهم

(٥٧) مرسيل ليونتش، في المداخل الى كتاب «العرافة»، المصدر نفسه، ص VIII.

(٥٨) دوبر فلامبير، مصدر آف الذكر، ص ٣٣١.

كذلك : وماذا تفعل في هذه الحال بـ «المعجزة اليونانية»؟ أجبت : لا وجود لمعجزة يونانية . فمفهوم المعجزة ليس علمياً أصلاً، كما أنه ليس هُليئياً . والمعجزة لا تفسر شيئاً : بل تستعيز عن التفسير بعلامات تعجب . والحق أن الشعب اليوناني لم يفعل سوى أنه طوّر، في الشروط التي تواجد فيها، وبالوسائل التي كانت في متاحه، وبدون الاستعانة بهبات خاصة هبطت عليه كما يقال من السماء، سيرورة كانت بدأت قبله وأتاحت للجنس البشري ان يحيا وأن يحسّن شروط حياته . وحسبنا مثال واحد . فلقد بدا على اليونانيين وكأنهم يخترعون، بضرب من المعجزة، العلم، وبالفعل فقد اخترعوه بالمعنى الحديث للكلمة : ابتكروا النهج العلمي . ولكن لئن فعلوا ذلك، فلأن الكلدانيين والمصريين وآخرين غيرهم كانوا راكمو قبلهم بحقبة مديدة كماً هائلاً من الملاحظات حول الكواكب أو الاشكال الهندسية، وهي الملاحظات التي أتاحت مثلاً للبحارة ان يهتدوا الى طريقهم بحراً، وللفلاحين أن يقيسوا حقولهم، وأن يحددوا مواقيت أشغالهم^(٥٩) .

وبكلمة واحدة، ان العقل البشري عندنا هو ثمرة «تراكم تاريخي» . ومثله مثل «الرأسمال» عند ماركس، فإنه لا يمكن فهمه في اطوار تطوره اللاحقة بدون ان تؤخذ في الاعتبار سيرورة تراكمه البدائي . وفي هذه السيرورة لا يشكل «العقل اليوناني» بداية مطلقة، بل هو، على تميزه، موصول تاريخياً بما قبله كما بما بعده . وإنما في هذا النسيج الضام ينبغي أن نتحرى عن الموقع المميز للعقل اليوناني، وليس في لاهوت الخلق من عدم الذي تميل الى تبنيه، لا محالة، كل نزعة الى مركزية الذات في مجال الانثروبولوجيا الحضارية المقارنة .



لئن يكن الجابري قد سكت عن المصدر الذي استقى منه صيغة إشكالية العقل، ولئن يكن قد سكت أيضاً عن المصدر الذي استقى منه تحويل هذه الإشكالية الابستمولوجية الى إشكالية انثروبولوجية معيارية في تقييم الحضارات، فإنه بالمقابل يضعنا وجهاً لوجه أمام مجهور به عندما يؤكد ان «البنية العامة لثقافات هذه البلدان، مهد الحضارات القديمة، هي - حسب معلوماتنا الراهنة - بنية يشكل السحر أو ما في معناه، وليس العلم، العنصر الفاعل والأساسي فيها» . فالجملة المعترضة -

(٥٩) اندريه بونار: الحضارة اليونانية La civilisation grecque، الجزء الأول: من الإبادة الى البارثنون، منشورات كليرفونتين، لوزان ١٩٥٤، ص ٨ - ٣٠ .

«حسب معلوماتنا الراهنة» - لا تدع مجالاً للشك : فما يؤكد الجابري هنا هو ان معلوماته، وبالتالي مصادره ومراجعته، هي كما يقال بالانكليزية Up to date . بعبارة أخرى، ان ما يجهر به الجابري، الذي يكتب ما يكتبه بعد هيغل - المسكوت عنه - بنحو قرنين أو أقل بقليل من الزمن، هو أنه لا يصدر حكمه على حضارات العقل واللاعقل بناء على المعلومات التي كانت متاحة في حينه لصاحب «الدروس في فلسفة التاريخ»، بل كما يكرر القول مرة أخرى - بناء على «المعطيات التاريخية التي تتوفر عليها اليوم». وهنا ينهض للحال سؤال أول: إذا صدق هذا المجهور به، فهل تكون المعلومات والمعطيات المتجمعة على امتداد القرنين التاسع عشر والعشرين عن شعوب الحضارات القديمة قد سجلت تراكمًا لمزيد من الأدلة على «جاهلية» تلك الشعوب وعلى التركيب «السحري» لبنية ثقافتها حتى يدين الجابري اليوم مستوى تطورها العقلي بأقصى مما دانه به بالأمس هيغل؟ أم العكس هو الصحيح، بمعنى أن الحفريات والتنقيبات التاريخية، المستندة الى تطور مرموق في مناهج البحث والقراءة والتأويل، قد كشفت عن أن المعطيات التي كانت متاحة لهيغل في مطلع القرن التاسع عشر عن حضارات تلك الشعوب معطيات ناقصة وغير وافية بالغرض، فضلاً عن أنها مشحونة حتى النخاع بتحيزات المركزية الاثنية التي كانت واحدة من أهم السمات الغالبة على فكر القرن التاسع عشر ومدعياته «العلموية»، وخاصة ما يتعلق منها بالانثروبولوجيا الحضارية المقارنة؟

لقد لخص كبير مؤرخي الفلسفة - من حيث هي ممارسة للعقل المحض - في القرن العشرين، عنيانا إميل برهيه^(٦٠)، حصيلته التنقيبات والكشوف التاريخية الحديثة لعلماء الحضارات الشرقية القديمة وأثرها على تقويم الحياة العقلية لشعوب تلك الحضارات فقال: «طرداً مع تقدم أبحاث الاختصاصيين في الحضارة الهندية والحضارة الصينية، وطرداً مع تكاثر الكشوف التي تنمي، يوماً بعد يوم، معرفتنا بآسيا السابطة القديمة وتعرفنا، في أدق التفاصيل، بأمبراطوريات ما كان لنا علم سابقاً حتى بوجودها، نلاحظ عمقاً غير مشتبّه فيه في الزمان والمكان اللذين مارس فيهما البشر التفكير، كما نلاحظ قرابة قابلة للتحقق منها تعطي معنى عتيباً وإيجابياً

(٦٠) ان الانطلاق من وجهة نظر العقل الصرف هو ما يميز «تاريخ الفلسفة»، الذي وضعه برهيه في سبعة مجلدات، عن «تاريخ الفلسفة الغربية» لبرتراند راسل، على سبيل المثال، وهو التاريخ الذي تعامل مع الفلسفة من حيث هي «فكر» وبالارتباط مع الاحداث السياسية والاجتماعية.

لمفهوم الانسانية»^(٦١).

ومع أن إميل برهيه هو صاحب الرأي الذي أخذه عنه بحرفه مؤلفاً «تاريخ الفلسفة العربية» اللذان سبق لنا الاستشهاد بقولهما إنه «لا وجود للفلسفة، على نحو ما سماها الاغريق، إلا في التقليد اليوناني، وفي حضارتنا (الغربية) بقدر ما تستمد مقوماتها منه»، فإنه هو ايضاً من يطالب بالتحري عن «تعريف آخر للفلسفة لا يكون جزئياً أكثر مما ينبغي ولا متحيزاً أكثر مما ينبغي». آية ذلك أن حدّ الفلسفة بأنها محض «النظر في العقل بالعقل» يعني عزل التقليد اليوناني عما سواه والحكم على الذات بالعجز سلفاً عن فهمه، وذلك «بقدر ما يتعذر فهم خاتمة القطعة الموسيقية إن فصلت عن بدايتها». والحال أن الشرق القديم حاضر لا في فجر الفلسفة اليونانية، كما عند الفلاسفة قبل سقراط فحسب، ولا في ضحاها، كما عند أفلاطون فحسب، بل كذلك - إن تابعنا الاستعارة النهارية التي اعتمدها أحمد أمين في تأريجه للحياة العقلية في الاسلام - في ظهرها، وحتى في عصرها ومغربها، اذا ما أخذنا بعين الاعتبار «الأصل السامي لمعظم الفلاسفة الرواقين، والمناخ الديني الذي تطورت فيه الافلاطونية المحدثه، وغزو المانوية ذات الأصل الايراني»^(٦٢).

وانما تجاوزاً لجزئية مفهوم «العقل» ولتحيزه، وانطلاقاً من أن «عبادة العقل» - أو رثيته بتعبير أدق كما رأينا - قد لا تعني في سياق الانثروبولوجيا الحضارية المقارنة سوى مركزية عربية مقنّعة ومعقلنة في آن معاً، فقد تصدى ماسون - اورسيل للتأريخ لـ «الفلسفة في الشرق» - هو عمل بات يعد من الكلاسيكيات وقد ترجم الى العربية منذ عام ١٩٧٤ - من منظور مفهوم أكثر شمولية هو «الفكر»: فعدم وجود «فلسفة شرقية» بحصر المعنى لا يعني عدم وجود «فكر شرقي». والواقع أن أول ما يلفت النظر في مجهود ماسون - اورسيل هو رفضه - بالاحالة الى العالم

(٦١) إميل برهيه: في تقديمه لكتاب «الفلسفة في الشرق» الذي كلف بوضعه بول ماسون - اورسيل، الاختصاصي في قه اللغات ولي تاريخ الفلسفة التارن، ليكون ملحقاً اضافياً أول للسبعة مجلدات من تاريخه العام للفلسفة (علماً بأن الملحق الثاني من وضع باسيل - ناثاكيس عن «الفلسفة البيزنطية»). انظر: إميل برهيه: *Histoire de la philosophie, 1er. Fascicule supplémentaire, la philosophie en orient par Paul Masson - oursel*, المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة

الخامسة، باريس ١٩٦٩، ص ٧.

(٦٢) إميل برهيه، المصدر نفسه، ص VI.

الحضاري القديم - لمفهوم «الغرب» بالذات. بل إنه، ضدّاً على القسمة الجغرافية الهيغلية للتاريخ الكوني، يرفض حتى مفهوم «أوروبا» و«آسيا». فيقدر ما أن العالم الحضاري القديم هو عالم حوض البحر الأبيض المتوسط، فإن خط الفصل بين أوروبا وآسيا لا يعدو أن يكون وهماً من أوهام «الخرائط الجغرافية»، إذ لا وجود في الواقع، ودوماً بالإحالة إلى حضارات العالم القديم، إلا لقارة واحدة هي «أوراسيا».

ويدون الدخول في أي تفاصيل حول «المساهمة الأوراسية» في تكوين الفكر اليوناني وتطوره، ويدون التوقف عند مدى مديونية العلم اليوناني لعلم مصر وبابل وسورية، ولا سيما في مجالات الحساب والفلك والطبيعات والكيمياء، ويدون البحث في جزئيات صلات القرى بين تقنيات الخلاص الهندية والصوفية الفيثاغورية والنظريات الرواقية، ولا كذلك بين مذاهب الذرة والتناسخ عند الهنود ونظرية الأعداد عند الفيثاغوريين ونظرية النفس عند افلاطون، ويدون عقد تقاربات وتوازنات بين العقلانية اليونانية التي نشدت حياة إنسانية مطابقة للطبيعة، والروحانية المسيحية الشرقية التي راهنت على ما فوق الطبيعة، والفلسفة الهندية وتقنياتها الخلاصية التي أرادت طبيعة محوَّلة عن الطبيعة، والفلسفة الكونفوشية التي نشدت، عن طريق التربية والسياسة، استكمال الطبيعة البشرية، فإن ما يستوقفنا فعلاً في مجهود ماسون - أورسيل هو تجاوزه لمفهوم جزئي ومتحيز عن فكر لا مهمة له غير أن يفكر، وعن عقل لا وظيفة له غير أن يتعقل، إلى تصور شمولي وكوني حقاً لفكر أو لعقل إنساني لا يحصر نفسه بالوظيفة المعرفية، بل يتطلع أيضاً إلى أن «يحيا، يصون، يستبق، يدمر ويبني، يحلم أو يعمل، يتعين أو يفارق، يدرّب الجسم أو يتدرّب مع الجسم، يتعامل بيسر مع الزمان والمكان، فيقرر أن ثمة هنا أو هناك مهام أو مشكلات. يحبّ أو يكره، يولد أو يعقّم. يهتز بكل أوتاره سواء أفي عملياته المنطقية أم في اهتماماته وأهوائه. وقد يعتنق أشباه اعتقادات، كما قد يشك في أقل أحكامه هشاشة». وبكلمة واحدة عقل «يؤسس التقنيات» ولكنه «يخلق أيضاً الألعاب والعروض المسرحية» و«يقود حتى خطوات الراقص»^(٦٣).

ونحن نعلم أن الجابري، الذي طرد خارج دائرة تشريحه العقلي كل تعابير الخيال

(٦٣) بول ماسون أورسيل: الفلسفة في الشرق، في «تاريخ الفلسفة» لأميل برهيه، مصدر آنف الذكر، ص ١٥٢ - ١٥٣.

الأدبي والماعطة الفنية، قد لا يسلم لنا، ولا لماسون - اورسيل، هذا التوسيع لمفهوم العقل. ولكن حتى اذا اختزلنا العقل الى محض وظيفته العقلية، أي الى عقل متفلسف، فإننا لا نستطيع أن ننسى - وهذا هو الدرس المحتامي لماسون اورسيل في إعادة بنائه للفلسفة في الشرق - أن «الفلسفة نفسها نسبية الى الحضارات، وأن الحضارات نسبية فيما بينها»^(٦٤). وبعبارة أخرى، ليس لأن الفلسفة الهندية فلسفة روح فإنها تكف عن ان تكون فلسفة. وليس لأن الفلسفة المسيحية فلسفة نفس فإنها تكف عن ان تكون فلسفة. وليس لأن الفلسفة الصينية فلسفة تربية مدنية تكف عن ان تكون فلسفة. وحدّ الفلسفة في اللغة عينها التي اشتقت منها الكلمة هو «حب الحكمة» وليس «حب العقل». وصحيح ان العقل جزء لا يتجزأ من الحكمة، ولكنها هي التي تتضمنه وليس هو الذي يتضمنها. وكما ان الفلسفة اليونانية ليست هي كل الفلسفة، كذلك ليست كل الفلسفة اليونانية فلسفة عقل. بل باستثناء أرسطو، لم تكن الفلسفة اليونانية قط محض فلسفة عقل^(٦٥). ولكن ما العمل ان كان الجابري، مثله مثل ابن رشد من قبل، وربما بقلو اكثر بعد، لا يقرّ بصفة الفيلسوف إلا لأرسطو «الآلهي» وحده؟ واذا كان هذا هو واقع الحال في نهاية المطاف، فهل نملك من رد سوى أن نقول إن كل الدلائل تشير الى ان صاحب مشروع «نقد العقل العربي» يجري محاكماته العقلية ومفاضلاته التقييمية ليس فقط على أساس تلك الفكرة الساذجة التي تقرر أنه في مستطاع فلسفة بعينها أن تنهي الفلسفة، بل على أساس فكرة اكثر ساذجة بعد، مفادها أنه في مستطاع فيلسوف واحد ان ينهي الفلاسفة.

ان العقل، بما فيه «العقل الكوني» اليوناني وغير اليوناني، هو دوماً عقل نسبي. وان يكن من أمر مطلق فهو ضرورة «تنسيبه». ولئن يكن مفهوم «العقل» لم يتطور بما هو كذلك في الفكر الهندي، فهذا لا يعني، وكما كان يسود الاعتقاد لدى مؤرخي الفلسفة الاوروبيين في القرن التاسع عشر، ان الفكر الهندي لم يطور مقولات عقلانية، بل يعني فقط، كما تقول مادلين بياردو، المختصة في تاريخ

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(٦٥) ننتقد اننا نظلم أرسطو عندما نصوره او نصوره على أنه محض «فيلسوف عقل». فلا ننس أن أرسطو، في الفلسفة، هو مؤسس «المتافيزيقا»، وإن تكن اللفظة نفسها ليست منه بل من نحت تلميذه اندرونيقوس. ولا مزية في ان أرسطو يدين بشهرته لمتافيزيقاه اكثر مما يدين بها لطبيعياته، ويقدّر ما يدين بها لنطقياته.

الفكر الهندي، أن هذا الفكر «لا يدخل في هذه أو تلك من مقولاتنا نحن»^(٦٦). والواقع أن الجابري، بطرده الهند، مع شقيقاتها الصين ومصر وبابل، خارج دائرة العقل، إنما يحاكمها كما كان يحاكمها مؤرخو القرن التاسع عشر، قبل أن تتجمع بصدد الهند - والشرق إجمالاً - تلك الثروة الهائلة من المعلومات التاريخية التي تراكت ابتداء من مطالع القرن العشرين.

يصور لنا هاينريخ زيمر، وهو استاذ سابق في جامعة كولومبيا ومؤرخ متميز لـ «فلسفات الهند»، الاجواء التي كانت تسود كليات الفلسفة بالجامعات الالمانية في تعاطيها «الاستشراقي»، الهيجلي النسب هو الآخر، مع «الفلسفات» القديمة غير الصادرة عن «النهر اليوناني الخالد» أو غير الرافدة له، فيقول: «عندما كنت طالباً في الجامعة كان مصطلح «الفلسفة الهندية» يعد في العادة بمثابة شيء متناقض Contradiction in adjecto، شبيه بقول القائل التهافت منطقياً: «فولاذ من خشب». ف «الفلسفة الهندية» كانت شيئاً لا وجود له، شيئاً من قبيل «عش فرس»، أو كما يقول الناطقة الهنود: «قرون أرنب» أو «ابن امرأة عاقر». وبين جميع الاساتذة الذين كانوا يتسمنون في ذلك الوقت كراسي دائمة للفلسفة، ما كان إلا متحمس واحد منهم، وهو تلميذ لشوينهاور، يعطي بانتظام دروساً حول الفلسفة الهندية. وبالطبع، كان المستشرقون يقدمون بعض المعلومات - يساعدهم بعض التلاميذ المنفردين - ولكن ما كان يدور لهم قط في بال ان يتعمقوا في مسألة معرفة هل ثمة وجود لـ «فلسفة هندية». وكل ما كانوا يعثرون عليه في وثائقهم كانوا يؤولونه على أساس فيلولوجي، ثم ينتقلون الى السطر التالي. على ان أساتذة الفلسفة كانوا متفقيين على القول - تارة بتهذيب وطوراً بصفاقة - بأن الفلسفة، بالمعنى الحقيقي للكلمة، لا وجود لها خارج أوروبا»^(٦٧).

ولكن في الوقت الذي كان المتربعون على كراسي الفلسفة في الجامعات الالمانية يعجزون عن إدراك العمق والجمال المنطقيين لجملة «ابن امرأة عاقر»، المستعصي استيعابها على المنطق الأرسطي، ويطردون الهند ومناطقها خارج جنة الفلسفة، كان فلاسفة حقيقيون من امثال فلهلم دلتاي (١٨٢٣ - ١٩١١)، الذي أقام فلسفته على

(٦٦) انظر بحثها عن «الهند» في: تاريخ الفلسفة Histoire de la philosophie، الصادر في «موسوعة لابلاد» بإشراف بريس باران، منشورات غاليمار، باريس ١٩٦٩، ص ٩٢.

(٦٧) هاينريخ زيمر: فلسفات الهند، الترجمة الفرنسية، منشورات بابير، باريس ١٩٥٣، ص ٢٩ - ٣٠.

التمييز بين علوم الطبيعة وعلوم الروح وقال بالتالي بإمكانية «فهم من الداخل» للانسان والعالم الانساني، يؤكدون على ضرورة توسيع أفق الفلسفة ومفهومها، وعلى وجوب تضمين فلسفات الهند والصين في أي تاريخ شامل للفكر الانساني. فما دام مفكرون دينيون من امثال القديس اغسطينوس والقديس توما الاكويني وبسكال يُدرجون، في تاريخ الفلسفة الغربية، في عداد الفلاسفة، فلماذا لا يدرج في عداد هؤلاء كبار الروحانيين الهنود من امثال شنكرا واما نوجا؟ وما دام أحد لا يماري في أن افلوطين فيلسوف، فلماذا يُتجاهل فيلسوف مثل لاورنس، مؤلف «كتاب الطاو والطور»؟ واذا كان هوبز يحتل موقعه في رأس قائمة الفلاسفة السياسيين، فيأي حق يستبعد منها كونفوشيوس، أبو الفلسفة السياسية الصينية؟ وحتى من وجهة النظر الميتافيزيقية، وهي وجهة نظر مؤسسة للفلسفة بما هي كذلك، فإن الفلسفة الهندية تتمتع بامتياز مواصلة التقليد الميتافيزيقي، فيما الفلسفة الغربية نفسها دخلت في قطيعة مع هذا التقليد ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر. على أن هذه الطبيعة الميتافيزيقية للفلسفة الهندية لا تعني أن الفلاسفة الهنود لا يشقون طريقهم الى الحقيقة إلا عن طريق الوجد الصوفي والقطيعة مع العقل الاستدلالي، وأنه لا شأن لهم سوى الخروج من غيبوبة للدخول في غيبوبة. فـ «الفلسفة الهندية، مثلها تماماً مثل الغربية، تقدم معلومات عن البنية القابلة للقياس للنفس البشرية وقدراتها، وتحلل ملكات الانسان العقلية وعملياته الذهنية، وتقيم مختلف نظريات الذهن الانساني، وتنشئ طرائق المنطق وقوانينه، وتصنف الاحساسات، وتدرس العمليات التي يتم بها إدراك التجارب وتمثلها وتأولها وفهمها. والفلاسفة الهنود، مثلهم مثل فلاسفة الغرب، يصدرون أحكامهم بخصوص القيم العرفية والمعايير الاخلاقية. ويدرسون ايضاً السمات المنظورة للوجود الفينوميني وينقلون معطيات التجربة الخارجية ويستخلصون استنتاجات بخصوص المبادئ التي تتحكم بهذه التجارب». ولكن لئن طورت الهند هي ايضاً علوماً خاصة بالنفس والاخلاق والطبيعة وما بعد الطبيعة، فإن الفلسفة الهندية تظل تفترق عن الفلسفة الغربية الحديثة - ولا بد من التشديد هنا على صفة «الحديثة» لأن حكم الفلسفة اليونانية نفسها بصدد هذه النقطة ليس هو حكم الفلسفة الغربية الحديثة - بفارق أساسي: فعلى حين ان الشاغل الأساسي لفلاسفة الغرب المحدثين هو شاغل المعرفة ونقل المعرفة، فإن الهدف الدائم الذي يضعه الفلاسفة الهنود نصب أعينهم هو التغيير: «تغيير طبيعة الانسان جذرياً، وفي الوقت نفسه تحديد طريقته في فهم العالم الخارجي وفي فهم وجوده بالذات، وهو تغيير من شأنه أن

يفضي، فيما إذا كتب له كمال النجاح، الى انقلاب كلي، الى ولادة ثانية»^(٦٨).

وبالعودة الى المبدأ الممتاز الذي قرره مؤلف «الفلسفة في الشرق»: «الفلسفة نسبية الى الحضارات، والحضارات نسبية فيما بينها»، فإن أية نزعة تفاضلية في المقارنة بين الحضارات، كما بين فلسفات الحضارات، تسقط من تلقاء نفسها. فتاريخ الفلسفات المقارن، مثله مثل تاريخ اللغات المقارن، لا يمكن إلا ان يكون وصفاً محضاً، بعيداً عن أي سياق تفاخري. ولو كان للفلسفة اليونانية أو الغربية أن تفخر بأنها طورت منفردة مفهوم «العقل»، ففي وسع الفلسفة الهندية ان تفخر بدورها بأن إنجازها التاريخي الكبير كان تطوير مفهوم «النفس اللاشخصية» (الآتمن) باعتبارها كياناً مستقلاً، مباطناً للشخصية الواعية وللغلاف الجسدي ومفارقاً لمقولات الزمان والمكان والسببية (وهو مفهوم يعقد صلة قرى ما بين الفلسفة الهندية وبين علم النفس التحليلي الحديث في اكتشافه للاشعور، الفردي والجمعي، كبنية تحتية للشخصية الواعية).

وما يصدق على الهند، من حيث عدم صلاحية معيارية مفهوم «العقل» لتقييم حضارتها، يصدق أكثر بعد على الصين. فالصين ما كان لها، حتى أكثر من الهند، أن تطور مفهوم «العقل» لأن اللغة الصينية بالذات ليست منظمة في بنيتها للتعبير عن «مفاهيم» أو لصوغها. فاللغة الصينية، كما يفيدنا الاختصاصيون في حضارة الصين، تبدو وكأنها لا تناسب كثيراً التعبير المجرد عن الافكار. فلا وجود فيها على سبيل المثال لكلمة «شيخوخة»، وإن تكن فيها عشرات الالفاظ للدلالة على مختلف مظاهرها وأطوارها العينية، كالتفريق مثلاً بين الشيخ الذي يحتاج الى مزيد من التغذية، والشيخ المختنق بالتنفس، والشيخ الذي ما بين السنين والسبعين من العمر، والشيخ الشائخ كثيراً والشيخ الذي على حافة القبر، وهكذا دواليك. كذلك فإن الصينية لا وجود فيها لنعت «كروي» أو «دائري» كنعت مجرد، بل قد يقال للشيء الكروي إنه «مثل البيضة»، وللدائري انه «مثل الحلقة». وقد روى ماتيو ريتشي، وهو من الآباء المرسلين، انه اضطر، كيما يشرح للصينيين بعض عقائد اللاهوت المسيحي، الى أن ينحت او يركب بالأحرى كلمتي الجوهر والعرض اللتين لا وجود لهما في الصينية كالآتي: فالجوهر هو «زيل - زي - هيه» أي «ما هو قائم بذاته»،

والعرض «يل - زي - هيه» أي «ما هو مستند إلى شيء آخر»^(٦٩). واللغة الصينية لا تعرف حتى تجريد الأبجدية، فالكتابة الصينية هي عبارة عن رسوم، لا حروف. وقد كان تعداد رسومها الكتابية، إلى ما قبل الإصلاح الحديث في القرن العشرين، يتأخر العشرة آلاف^(٧٠). وهذه الرسوم ما هي إلا بته بعلامات أو إشارات، كما في الأبجديات الأخرى، بل هي على الدوام رموز أو حتى كلمات حية، ومن ثم فإن قدرتها على التعبير العيني لا تضاهي. فالكلمات، كالرسوم التشكيلية، تخاطب العين مباشرة، كما يقول مرسيل غرانيه، مؤلف الكتاب الذي بات كلاسيكياً في مضماره: «الفكر الصيني». والحال أن هذه اللغة عينها، المتنافية والتعبير المجرد، قد «أفلحت في أن تكون لغة حضارية كبيرة وأن تصير أداة للثقافة في الشرق الأقصى بأسره». وبحكم طابعها العيني والتشكيلي، وموافقتها «الفكر الذي لا يتطلع إلى الاقتصاد في العمليات الذهنية»، فقد «صلحت أداة لراحد من أغنى الآداب وأكثرها تنوعاً»^(٧١). ومع أنه لم يقيض للحضارة الصينية، بحكم بنيتها اللغوية بالذات، أن تطور مقولات مجردة من قبيل الزمان والمكان، وحتى العدد، فقد أنتجت بالمقابل فلسفة عريقة. لا فلسفة بمعنى العلم العقلي، بل فلسفة بمعنى الحكمة. فالفلسفة الصينية هي أساساً وجوهراً ذات طابع عملي. ومثلها مثل الفلسفة الهندية، فإن ما تشده هو التغيير، ولكن ليس تغيير طبيعة الإنسان، بل تغيير سلوكه. فالفلسفة الصينية هي ذات غايات سياسية أولاً وأخيراً. ولكن السياسة تعني في الفلسفة الصينية شيئاً أوسع بكثير مما تعنيه لدى أرسطو أو لدى هوبز ومكيافلي. فالسياسة هي النظام الذي يجمع الطبيعة والمجتمع والإنسان في وحدة واحدة، في نوع من الانضباط الحضاري الكوني. ولئن لم يطور الصينيون مقولات مجردة من قبيل اللوغوس والجوهر والفعل والقوة، فقد طوروا معاني من قبيل الطاو والين واليانغ هي للنظام الكلي بمثابة إيقاعات ووتائر. ولئن لم يجدوا

(٦٩) نقلاً عن كلود هاجيج: إنسان الكلمات: مساهمة الإنسية في العلوم الإنسانية: L'homme de paroles: contribution linguistique aux sciences humaines، منشورات فايبار، باريس ١٩٨٥، ص ١٤٢.

(٧٠) في أيام هينغل كان عدد الرسوم الكتابية الصينية بالضبط ٩٣٥٣، وإن كان هذا الرقم يرتفع إلى ١٠٥١٦ «إذا ما زيدت إليه الرسوم المدخلة حديثاً». انظر هينغل: دروس في لفلسفة التاريخ، ص ١٠٦.

(٧١) مرسيل غرانيه: الفكر الصيني La pensée chinoise، منشورات ألبان ميشيل، باريس ١٩٦٨، ص ٣٥ - ٥٢.

حاجة الى تطوير منطق استدلالى يقوم على المزاجية بين مقولات الواقع ومقرلات العقل، فقد طوروا منطقاً للتراتب أو للفاعلية والمسؤولية يشاؤك في ايقاع النظام الكلي ويؤسسه معاً. على ان الصينيين، خلافاً للهنود، لم يستسلموا لإغراء اية نزعة صوفية أو روحانية، فممنظورهم من الرموز تظل عاملة على مستوى السلوك. وبدون أن يقعوا في شباك أي مذهب من مذاهب وحدة الوجود، فإنهم «ما فصلوا قط الانساني عن الطبيعي... وما تصوروا الانساني قط إلا بدلالة الاجتماعي». وهذا ما يضيفي على حكمة الصينيين، رغم نفورهم من التجريد، صبغة من العقلانية السكولائية «التي لا تتخيل فوق العالم الانساني عالماً من الوقائع المفارقة». فحكمتهم حكمة انسانية بشكل جذري ومستقلة عن كل ميتافيزيقا. وان يكن ثمة من «معجزة صينية» فهي تأسيسهم لسياسة مدنية خالصة بدون استناد الى أية نظرية ميتافيزيقية حول خلق الكون. فالغائب الكبير عن عالمهم هو الإله أو حتى فكرة الإله وشريعتهم الوحيدة هي منظومة قواعد السلوك التي تجعل من الانسان كائناً حضارياً: فالانسان يدين بكل شيء للحضارة: يدين لها بتوازنه، بصحته، بنوعية وجوده. ولا يرى الصينيون الى الانسان أبداً معزولاً عن المجتمع، ولا يعزلون أبداً المجتمع عن الطبيعة. ولا يدور لهم في خلد ان يضعوا فوق الوجودات العادية، عالماً من الماهيات الروحية الخالصة، كما لا يفكرون البتة، تعظيماً منهم للكرامة الانسانية، بأن ينسبوا الى الانسان نفساً متميزة عن جسمه. فالطبيعة واحدة الملوكوت. والحياة الكونية خاضعة لنظام واحد يتيم: انه النظام الذي يرسى دعائم الحضارة» (٧٢).

وكما وجدنا مادلين بياردو تعارض تطبيق «مقولاتنا»، أي مقولات الحدائة الغربية، على الفكر الهندي القديم، كذلك يرفض اختصاصي آخر في الفكر الصيني القديم مثل جاك جرنيه قياس عقلانية هذا الفكر بدالة مفهوم «العقل» كما طوره الاغريق والاوروبيون المحدثون. ففي عرض مواز قدمه بالمشاركة مع جان بيير فرنان، كبير مؤرخي الحياة العقلية في اليونان، عن «تطور الأفكار في كل من الصين واليونان بين القرن السادس والقرن الثاني قبل الميلاد» قال: «ان الفكر الصيني عقلائي على طريقته لأن مرجعيته انما هي الى نظام انساني واجتماعي ونظام كوني مستقلين عن كل قوة إلهية مشخصة. بيد ان لهذا الفكر أطراً وموضوعات

خاصة به. ومن ثم فمن العيب أن نتحرى فيه عن اهتمامات فلسفية كانت سائدة في تقليدنا، ومن الظلم والاحجاف أن نطبق على تحليله مقولاتنا الخاصة. . . ولئن يكن العقل الصيني، وهو الآخر ثمرة تجربة إنسانية أصيلة، مختلفاً عن العقل اليوناني، فهل هذا معناه أنه يمثل طوراً أدنى في تطور الذهن البشري؟ لو زعمنا ذلك نكون قد نصبنا نمطاً بعينه من الفكر، على كونه خصوصياً هو الآخر، معياراً مطلقاً، ونكون أخيراً قد سلمنا بأنه لا يمكن أن يوجد، خارج الدروب الخاصة التي سلكها الغرب، سوى زيغ وضلال وسوى جهود تدعو إلى الهزء لبلوغ العقل الكوني»^(٧٣).

وبالعودة إلى مفاضلة الجابري بين الحضارات «العليا» التي تمارس «التفكير في العقل» والحضارات «الدنيا» التي لا تمارس سوى «التفكير بالعقل»، فإنه يتبدى لنا واضحاً كيف يمكن لمفهوم بريء وحيادي ومعرفي صرف في الظاهر ومنعقد عليه الإجماع مثل مفهوم «العقل» أن يتحول إلى أداة جارحة، إلى مبضع يمارس، من وجهة نظر مركزية اثنية سافرة أو مقتنعة، عملية استئصال لـ «نوابت» الحضارة و«الطحالب» والاستطالات الطفيلية النامية نمواً عشوائياً و«عقلانياً» في أطراف الجسد المركزي «للعقل الكوني».

وصحيح أن الجابري يقر لكل من «مصر والهند والصين وبابل وغيرها» بأنها «حضارات عظيمة»، لكنه لا يقر لها بهذه العظمة لفظاً إلا ليجردها منها إستمولوجياً، وهذا في زمن باتت هذه الكلمة تمثل كل كبرياء العلم الحديث. والواقع أن الجابري لا يحتاج حتى إلى إصدار حكم تقريرى بدونية تلك الحضارات، بل يترك للقارىء، بعد أن يجبسه في إشكالية مغلقة وذات طابع قهري، أن يجد المخرج بنفسه وأن ينتهي من تلقاء ذاته إلى استنتاج تلك الدونية. لكن هذه النتيجة «المعلنة» التي يجبر قارئه على الخلوص إليها في شيء من اللياقة اللفظية هي عينها التي تصل إليها أو تصادر عليها المركزية الاثنية السافرة و«الهوجاء» التي لا تحفظ في تسمية الأشياء بأسمائها. وحسبنا هنا، كيما نتحقق من تطابق المحصلة الختامية في الحالتين، أن نعقد مقارنة بين استنتاجات الجابري الذي يصدر عن مركزية اثنية ضابطة لنفسها، وبين الأحكام التقريرية التي يطلقها مفكران فرنسيان من طراز

(٧٣) انظر نص مداخلته في كتاب جان بير نونان: الاسطورة والمجتمع في اليونان القديمة Mythe et société en grèce ancienne، منشورات ماسبيرو، باريس ١٩٧٤، ص ٨٣-٩١.

تيري مونييه وجان أمار يصدران عن مركزية اثنية منفصلة من عقالها.

يقول الأول في مقدمته لكتاب الثاني: «أوروبا صنعت العالم» - وهو عنوان يريد نفسه استفزازياً عن عمد وصلف -: «هذا الكتاب يستوعب في بضع مئات من الصفحات ثلاثة آلاف سنة من تاريخ العقل البشري، من الشريعة العبرية الى الفينومينولوجيا الوجودية، أي كل مجرى الأحداث الفكرية المكونة للتاريخ البشري. وأنا أقول وأؤكد: التاريخ البشري، لا التاريخ الأوروبي أو التاريخ «الغربي». إذ أياً ما تكن ذرى الروحانية التي امكن أن ترقى إليها هذه أو تلك من الحضارات الآسيوية، وأياً ما تكن روعة الصياغات الشعرية أو الاخلاقية أو الابداعات التشكيلية المتولدة عن هذه الحضارات، وأياً ما تكن أهمية بعض التيارات الغذائية التي أتت من الشرق الأوسط في بعض الحقب لتندمج في ثقافتنا بطرق مباشرة أو غير مباشرة - يذهب بي الفكر هنا الى الزرادشتية اكثر مما يذهب الى الفكر العربي الذي لم يكن إلا فكرياً ناقلاً - فإنما في ذلك الجناح من البحر الابيض المتوسط الممتد، تبعاً لانزياح بؤر الحضارة المدنية والتجارية والصناعية، نحو ايطاليا وشبه الجزيرة الايبيرية وأوروبا الاطلسية والراينية، جرى اختراع وصياغة وإطلاق وتغذية العناصر المحركة للتاريخ البشري. وعلى حين كانت الحضارات الكبيرة قبل ذلك الوقت (سومر، الحواضر ما قبل الآرية في حوض الهندوس، مصر السلالات الاولى، كريت المينوسية) وفي غير ذلك المكان (من الفرات الى اللانغسي) تولد وتزدهر وتذبل، تطمرها الغزوات وتدفنها الرمال، وتفترسها أمراض غادرة ومميتة، فلا ينتش لها وجود إلا في دورات المغامرة الانسانية وهوامشها، قيض لعقل واحد دون سواه ان يندفع في وقت من الاوقات في خلق أشكال دينامية نزعته، بدون نية مبيتة وبحكم ضرورة التطور الكامنة بذرته فيها، نحو السيادة الكونية على التاريخ، ومنذ ذلك الحين، منذ الخروج وعبور سيناء، حدثت انتكاسات وظهرت أخطار عارضة، ولكن لم يحدث توقف: فأوروبا قد صنعت العالم»^(٧٤).

ويدوره يضيف جان أمار: «إن الفكر الأوروبي ليس فكرياً ضائعاً بين أفكار أخرى، بين أفكار الهند أو أفكار الصين، بل هو عامل محدّد للتاريخ الكوني. إنه المسؤول عن العالم الحديث... فبدءاً من القرن التاسع عشر باتت أوروبا هي التي

(٧٤) تيري مونييه في تقديمه لكتاب جان أمار: أوروبا صنعت العالم *l'europe a fait le monde* منشورات لا بلانيت، باريس ١٩٦٦، ص ٨ - ٩.

تعيّن للتاريخ نبرته، وباتت أوروبا هي المسؤولة عن الوجه الذي يتلبسه العالم... والفكر الأوروبي ليس محصوراً بالمحيط الجغرافي لأوروبا. بل هو حاضر في كل مكان استوطنه الأوروبيون وأرسوا فيه أرومتهم وأنشأوا فيه الجامعات ورعوا بيوتات الثقافة. وفي مواجهة الفكر الأوروبي (أو الغربي إذا شئنا، فنحن لم نميز عن خطأ أو صواب بينهما) لا وجود لأي فكر آخر من نفس الطبيعة، أي فكر يجعل من العقل أساس الحقيقة: صحيح أن هناك ديانات وميتولوجيات وأخلاقيات وحكميات، ولكن لا وجود لفكر يصمد للمقارنة مع الفكر الأوروبي^(٧٥).

وليس من الصعب أن نستشف المحال نقطة التلاقي بين الاشكاليتين التأسيسيتين لكل من «تكوين العقل العربي» و«أوروبا صنعت العالم»: إنها دوماً معيارية العقل في سباق التصنيف الحضاري. ولكن على حين يتفق الحكماء على تحديد هوية الفرس الخاسرة: «الحضارات القديمة» من هندية وصينية ومصرية وبابلية وغيرها، فإنهما بالمقابل يختلفان في تسمية الفرس الرابعة: فهي تغدو عند مؤلف «تكوين العقل العربي» ثلاثية: يونانية/عربية/أوروبية، بعد أن كانت عند تييري مونييه وجان أمار ثنائية: يونانية/أوروبية. والحال أن هذا الاختلاف في تحديد موقع العقل في سباق الحضارات تترتب عليه نتائج سيكولوجية عميقة من منظور الجمهور القارئ الذي يترجمه إليه خطاب الحكمين. فالركزية الاثنية الموسعة التي يصدر عنها ناقد العقل العربي تبدو أكثر قابلية للتمرير وأقدر على انتزاع اقتناع القارئ (العربي) من الركزية الاثنية المضيقية التي يصدر عنها مآدح العقل الغربي. ولكن هذا التلقي السيكولوجي المنفتح لا يعني بحد ذاته أن الموقف المعرفي لمؤلف «تكوين العقل العربي» أقرب إلى الحقيقة الموضوعية وأصدق تمثيلاً لها من موقف مؤلف «أوروبا صنعت العالم». وحسبنا هنا أن نتخيل تغيراً في الجمهور القارئ المفترض لخطاب الجابري. فلو أن هندياً أو صينياً قرأ نص الجابري لما بدا له أقل استفزازية من نص تييري مونييه أو نص جان أمار. وبالمقابل، فإن مما قد يحدّر الحس النقدي للقارئ العربي ويشل قدرته على المحاكمة هو أن الاستراتيجية المباطنة لخطاب الجابري والمبطنة بغلاف ابستمولوجي تضرب أساساً على الوتر النفسي: فهي تفعل في اتجاه تضميد ما أسميناه «الجرح النرجسي» للعرب منذ أن اكتشفوا أنفسهم، على دوي مدفعية نابليون، متأخرين في مرآة الغرب المتقدم^(٧٦). فالقارئ العربي، أسير هذا الجرح

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٦ و ١٤١ و ١٩٣.

(٧٦) راجع كتابنا: المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي، مصدر آف الذكر، ص ١٧٨.

الفاغرة شفته بغير اندمال منذ نحو قرنين من الزمن، قد يطيب له أن يجد العقل الحضاري الذي يتمي اليه وقد انزاح موقعه في سلم التقييم من مافله الى عاليه، وفي هذه الحال، فإن الاستئامة، من موقع الإشباع الترجسي، للنتيجة التي تتممض عنها الإشكالية الجابرية تمنع من التفكير في صيغة الاشكالية وتصرف الوعي عن التنبه الى ضرورة إخضاعها، في مقدماتها بالذات، للتفكيك. وليس من قبيل الصدفة، من وجهة النظر هذه، ألا تكون أية من المناقشات الواسعة النطاق التي أثارها - ولا يزال - كتاب «تكوين العقل العربي» منذ صدوره قد توقفت عند هذا الجانب من إشكاليته التأسيسية. فلكان هناك إجماعاً - محكوماً بمعنيتات لاشعورية - على التسليم للجابري بمقدماته: فما دام موقع الذات في مملكة العقل مضموناً، فلا بأس ان يكون المنفى هو النصيب المقدور للآخر. فهنا، كما في كل جدول للحضور والغياب، لا تمتلئ خانة الذات إلا بقدر ما يتم تفرغ خانة الآخر.

والحال اننا لو تقدمنا خطوة أخرى في تفكيك إشكالية الجابري التأسيسية لتكشفت لنا - ناهيك عن بطانتها السيكلوجية تحت عباءتها الاستمولرجية - عن أنها حاجة Argumentation أعطت نفسها شكل قياس برهاني Syllogisme.

وبالفعل، اننا نستطيع ان نعيد بناء الإشكالية الجابرية على شكل المحاكمة التالية:

المقدمة الكبرى: التفكير في العقل درجة في العقلية أسمى من التفكير بالعقل،

المقدمة الصغرى: العرب واليونانيون والاوروبيون وحدهم مارسوا التفكير في العقل، بينما لم تمارس الحضارات القديمة الأخرى سوى التفكير بالعقل (هذا ان لم نقل إنها لم تمارس أصلاً سوى «التفكير اللاعقلي»)،

النتيجة: إذن درجة العرب (واليونانيين والاوروبيين) من العقلية - أو العقلانية بتعبير أدق - أعلى من درجة الهنود والصينيين والبابليين، الخ.

ولئن قلنا ان ما يخفي وراء هذا الشكل من القياس البرهاني^(٧٧)، الذي يفترض فيه أن تحظى نتيجته بالتصديق الإجماعي نزولاً عند أمر الضرورة المنطقية، هو محض

(٧٧) وهو على كل حال، كما رأينا، قياس دائر بحكم تسلسل مقدمته الكبرى: إذ حتى التفكير في العقل هو تفكير بالعقل.

محااجة، أي قياس من نوع جدلي ينتزع الإقناع بظاهر من الصرامة المنطقية ويباطن من القوة النفسية، فلأن مقدمته الكبرى مبنية على حكم قيمة بينما مقدمته الصغرى منسوجة من حكم واقع.

فخلافاً للبداهة التي تتجلبب بها المقدمة الكبرى، فإن ابن الحضارة الصينية أو الهندية القديمة لا يمكن أن يسلم للفائس بأن «التفكير في العقل» أسمى درجة في العقلانية من «التفكير بالعقل». فما هو أسمى من التفكير، سواء بالعقل أو في العقل، عند الصيني هو السلوك، وما هو أسمى من التفكير عند الهندي هو التحكم بالتفكير بواسطة تقنية جسمية روحية مثل اليوغا من شأنها أن تحرر الذهن من إكراهات الجسد عن طريق ضبط حركته وإيقاعه وتنفسه. والواقع أنه من منظور النسبية التاريخية والحضارية لمقولة «التفكير» بما هي كذلك، لا يجوز أن يغيب عن البال أن التفكير نفسه لا يعدو أن يكون بالنسبة إلى الحضارات القديمة، وحتى إلى قطاعات شاسعة من الحضارة الأوروبية الحديثة، «جزيرة صغيرة للغاية في البحر الخضم والمظلم لفاعلية الحياة... وليس من شأنه في غالب الاحوال، في قبالة هذا البحر العميق الذي تعتمل في أسحاقه تيارات الحياة الدفينة، سوى أن يغصن سطحه»^(٧٨).

ولكن ليس ابن الحضارة الصينية أو الهندية هو وحده من قد لا يسلم للجابري مقدمته القياسية الكبرى. فحتى ابن الحضارة الغربية الحديثة، التي كان لها اليد الطولى في تعميم معيارية العقل على صعيد كوني، بات يماري، منذ إطلالة القرن العشرين، في الأولوية المطلقة لمقولة «التفكير في العقل». فالعقل الذي لا شأن له غير أن يفكر في العقل قد ينتهي إلى الدوران على محوره، أي في الفراغ. وهذا بالضبط ما حصل للعقل الأرسطي عندما صار لنفسه موضوع نفسه وانصرف إلى تأمل ذاته في استغراق تام على أيدي الافلاطونيين المحدثين. ومنذ مطلع الحداثة الأوروبية عاد التفكير في العقل بالعقل ليصير هو الشغل لجميع الأنظمة الميتافيزيقية الكبرى التي دشنها ديكارت في القرن السابع عشر وتابعها كانط في القرن الثامن عشر وأوصلها إلى ذروتها هيغل وشلينغ في القرن التاسع عشر. والحال أن هذه

(٧٨) فرانكو لومباردي: «ما بعد المذهب التاريخي»، في الكتاب الجماعي الصادر بعنوان «فلسفة تاريخ الفلسفة Philosophic de l'histoire de la philosophie»، منشورات معهد الدراسات الفلسفية بروما ومكتبة فران بياريس ١٩٥٦، ص ٢٠٣ و٢٠٧.

الأنظمة الميتافيزيقية، التي احتكرت التفكير في العقل، أوشكت أن تتحول هي ذاتها إلى ملجأً للعقلانية، وذلك بقدر ما شادت نفسها على هامش العلم وبموازاته، وأحياناً بمضادته. وابتداءً من مطالع القرن العشرين، وإزاء التطور العلمي المتقطع النظير والفتوحات الثورية للفيزياء الحديثة، فقد العقل إلى حد كبير سؤده، وأصبح مطالباً على يد فيلسوف «علمي» مثل غاستون باشلار - كما سئى - بأن يكون تابعاً للعلم في تفكيره بنفسه. فإشكالية العقل والنقل في القرون الوسطى، وإشكالية العلم والدين في القرون الثلاثة الأولى من الحداثة الأوروبية، تحولت إلى إشكالية علم وعقل في القرن العشرين. فعلى ضوء كشف العلم وفتوحاته بات العقل مطالباً بمراجعة مستمرة لمقولاته. وإنما في هذا السياق صاغ لالاند، في شبه نواقت مع برغسون، إشكاليته عن العقل المكوّن والعقل المكوّن. ونظراً إلى أن مصائر نظرية العقل هذه ستكون موضوع فصل تال، فإنه يكفينا هنا التنويه بأن إشكالية التفكير في العقل بالعقل لم تعد مطابقة. فالعقل مطالب اليوم بالتفكير بنفسه بوساطة العلم. وإذا لم يستطع هذا العقل أن يهضم منجزات العلم المنفتحة على أفق لا متناه، فقد يصير هو نفسه لا عقلانياً. والإسهام الأميركي - كما الإسهام الياباني اللاحق - في الحضارة الحديثة من منطلق براغماتي، أي منطلق يعطي الأولوية للتفكير بالعقل على التفكير في العقل، قد قطع دابر كل شك: فأسمى درجات العقلانية يمثلها اليوم العقل العلمي. والحال أن موضوع هذا العقل ليس «العقل»، بل العالم وبنية المادة والكون قاطبة. وقد تكون مهمة الفلسفة لا تزال هي «التفكير في العقل»، ولكن الفلسفة نفسها كفت عن أن تكون هي المجال الأول لتظاهر العقلانية. والحال أن الإشكالية الجابرية عن سمو «التفكير في العقل» تبدو فائتة تاريخياً: فهي لا تزال تتكلم بلغة التعالي الميتافيزيقي للعقل في عصر سيادة العلم والعقلانية العلمية.

وإذا جئنا الآن إلى المقدمة الصغرى، التي تسجل على كل حال انقطاعاً منطقياً مع المقدمة الكبرى، إذ تنقل القياس من مستوى حكم القيمة إلى مستوى حكم الواقع، وجدناها لا تستوعب هي الأخرى الواقع الذي تدعي استيعابه، لا في منطوقها أو مسكوتها، ولا في محصورها أو مستثنائها.

فهي إذ تصدر على أن اليونانيين والعرب والاوروبيين «وحدهم مارسوا التفكير في العقل»، فإنها تسكت أولاً عن أن «التفكير في العقل» ليس معطى فطرياً أو اثولوجياً، بل هو أساساً وأصلاً معطى تاريخي. فقد كان يقتضي أولاً أن يكون

العقل البشري قد تَبَيَّن وتطور بما فيه الكفاية ليعمارس التفكير المنطقي، كما يقتضي ثانياً أن يكون مفهوم «العقل» نفسه قد رأى النور، وهي سيرة كانت مشروطة بدورها بانتقال البشرية من مرحلة التفكير الجمعي إلى مرحلة التفكير الشخصي. والخال أن مثل هذا التطور على صعيد البنية الذهنية كان مرهوناً بتطور مسبق ومواز على صعيد الأدوات المادية للتفكير: الورق والأبجدية. فركائز الكتابة «البداية» من حجر وفخار وعظم ما كانت تسمح للتفكير بأن يجاوز المرحلة الجمعية. وذلك هو أيضاً شأن الكتابة التي بقيت طوال المرحلة الهيروغليفية، وحتى المسمارية، مقصورة على طبقة محترفة من الكُتَّبة. وكان لا بد من اختراع الأبجدية، التي تقل حروفها عن الثلاثين - بدلاً من المئات كما في حالة الكتابة المسمارية أو الآلاف كما في حالة الكتابة الهيروغليفية - حتى يصير في استطاع «الشخص» بما هو كذلك، وبدون أن يكون متممياً بالضرورة إلى طبقة الكُتَّبة المحترفين والمتوارثين لصنعتهم في أغلب الأحيان أباً عن جد، أن يمتلك «الحرف» وأن يمارس فعل الكتابة لحسابه الخاص. وفضلاً عن ذلك فإن الأبجدية كان من شأنها بحد ذاتها، وبحكم الطابع الشكلي والاصطلاحي لرموزها، أن تطور ملكة التفكير المجرد، مثلها في ذلك مثل الأعداد التي أتاح ابتكارها للبشرية أن تحقق قفزة مرموقة في العمليات الحسابية المجردة ما كان يسمح بها العد على ركائز مادية، مجسمة وغلبلظة، من قبيل أصابع اليد أو الحصى أو الأصداغ. وإلى ثورة الأبجدية ينبغي أن نضيف ثورة «تصنيع» ورق البردي كحامل للمادة المكتوبة. فمع البردي ظهر لأول مرة في التاريخ «الكتاب» في شكل ملف أولاً قبل أن يأخذ في وقت لاحق شكله الدفتر الذي ما زال معتمداً إلى اليوم. والخال أنه لا معنى، بل من الظلم التاريخي أن تثار إشكالية «التفكير في العقل» بالنسبة إلى شعوب ما أتاح لها التطور التاريخي أن تنتقل إلى مرحلة الكتابة الأبجدية وعلى ركائز من ورق البردي، أو الرق في زمن لاحق. وعندما يؤكد الجابري من باب التبخيس الحضاري أن البابليين أو المصريين القدامى لم يمارسوا التفكير في العقل، فإن ما يسكت عنه وما يغيبه عن وعي قارئه هو أن ذلك كان من مستحيلات التاريخ بالنسبة إليهم. وهو لا يثبت، بتطبيقه إشكالية التفكير في العقل أو عدمه على تلك الشعوب، نقصاً أو عجزاً ما تكوينياً في بنيتها العقلية والتفكيرية بقدر ما يثبت صدوره هو نفسه عن «لا مفكر فيه»، وهو المشروطة التاريخية والمادية، بل والتقنية إن جاز التعبير، لفعل التفكير النظري من حيث ارتباطه أداتياً بفعل الكتابة والقراءة. وبدلاً من التعالي على تلك الشعوب من

مواقع المركزية الاثنية المحصنة بالمديعيات الاستمولوجية، فقد كان من الأجدر، ولو بالرجوع الى معطيات المنهج التاريخي الاكثر تواضعاً، التوقف بإعجاب أمام إسهامها في مراكمة المعرفة البشرية وتطويرها رغم بدائية الوسائل الكتابية التي كانت في متاحها، على نحو ما تقدمت الإشارة اليه بالنسبة الى تلك «الموسوعة» التي ضمتها مكتبة نينوى الفخارية. والواقع أن هذه المشروطية الكتابية لظهور «العقل في التاريخ» هي ما ينزع الى تناسيه سائر ممارسي المركزية الاثنية الاوروبية من مؤثلي الحضارة اليونانية والبزوغ غير المسبوق للعقل اليوناني^(٧٩). وحسبنا ان نضرب على ذلك مثلاً واحداً. فجاكولين دي روميلي، وهي واحدة من المستهلين المعاصرين الذين أسهموا بأوفر قسط في رسم صورة «مثالية بقدر ما هي غير واقعية» لليونان، تتوقف مشدوهة، في تصديرها العام أيضاً لأحدث كتاب لها، عند كون اليونان أول حضارة كتابة وأول حضارة عقل (لوغوس) في التاريخ^(٨٠). والحال ان ما بدا لمؤلفة كتاب «لماذا اليونان»؟ وكأنه سر إثنولوجي، قابل للجلاء متى ما قلبنا واو العطف الرابطة بين الحضارتين الى أداة تحليل: فاليونان كانت حضارة عقل لأنها كانت حضارة كتابة. ودي روميلي هي من تلاحظ أصلاً أن «هوميروس والكتابة متعاصران»^(٨١). ولكن عندما نقيم علاقة التلازم هذه بين الكتابة والعقل، نكون مضطرين ضرورة الى تبرئة ذمة جميع الشعوب القديمة التي ما كان لها أن تدشن «حضارة لوغوس» - من حيث ان اللوغوس هو بالتعريف عقل مكتوب - ما دامت اعطت عطاءها الحضاري قبل اكتشاف الكتابة الأبجدية. وإذا أخذنا بعين الاعتبار ان الكتابة الأبجدية قد ابتكرت من قبل الفينيقيين في مطلع الألف الأول ق.م،

(٧٩) عندما نتحدث عن «ممارسي المركزية الاثنية الاوروبية»، فإننا لا نعفي منهم بعض مؤرخي الفلسفة العرب الذين تبنا وأعادوا إنتاج تلك المركزية الاوروبية لحسابهم الخاص ودونما مساءلة نقدية، ومنهم على سبيل المثال عبد الرحمن بدوي الذي سبق الجابري بنصف قرن كامل الى التخلي بميلاد العقل اليوناني كعقل كوني للبشرية جمعاء عندما افتتح كتابه «ربيع الفكر اليوناني»، الصادر عام ١٩٤٣، بتصدير عام أعطاه شكل نشيد قدسي يحاكي صلاة أرستو ريتان المشهورة عند الاكروبول: «عامنا معبد الروح، فطوبى للداخلين، وهاهنا ميلاد العقل، فهلما نحفل به يا من بالعقل تؤمنون. هلموا، فهنا، وفي لحظة قدسية عالية، اعترت الروح الانسانية لأول مرة هزة الخلق، فانتفض عنها جنين العقل. وبالعقل كان الانسان الاعلى» (ربيع الفكر اليوناني، الطبعة الخامسة، وكالة للطبوعات، الكويت ١٩٧٩).

(٨٠) جاكولين دي روميلي: لماذا اليونان؟ Pourquoi la Grèce، منشورات فالوا، باريس ١٩٩٢، ص ١٧.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٢٥.

وأنها انتقلت الى اليونانيين في نحو القرن الثامن أو السابع ق.م، وأن هؤلاء الآخرين قد استغرقوا قرناً آخر من الزمن قبل ان يطوروها ويضيفوا اليها الأحرف الصوتية التي تحتاجها كتابة لغتهم (إذ ان الفينيقية، ككل اللغات السامية، لا تعرف سوى الصوامت)، فلنا أن نقدر أن «اللوغوس» ما كان له ان يعلن عن ظهوره قبل القرن السادس ق.م، وذلك هو القرن عينه الذي تهجى فيه طالس بأول حروف الفلسفة. وليس من قبيل الصدفة ان تكون مدينة جبيل الفينيقية قد أضحت في ذلك القرن أيضاً أول مرفأ في العالم المتوسطي مصدر لورق البردي المستورد من مصر^(٨٢). وبديهي ان هذا الرابط بين العقل اليوناني المكتوب والوسيط الفينيقي، المتمثل بأداتي الكتابة: الأبجدية والورق، لا يُنظر اليه بعين الرضا من قبل بعض ممارسي المركزية الاثنية الأوروبية الذين لا يطبقون ان يكون للساميين أي دور في ظهور اللوغوس في التاريخ. ومن هنا نجد بعضهم يضرب عرض الحائط بجميع كشف علماء الآثار والعاديات ليؤكد بصفاقة ان الأبجدية ليست من ابتكار الفينيقيين^(٨٣). وحتى بعد قرن كامل من ثبوت واقعية هذه المأثرة التاريخية، فإن المعانين من «الرهاب الفينيقي» Phénicophobie، على حد تسمية فكتور بيرار، لايزالون يمارون في ان تكون أبجدية الصوامت التي ابتكرها الفينيقيون تستحق فعلاً اسم الأبجدية^(٨٤). وإذا ما أسقط بعد ذلك في أيدي هؤلاء المؤرخين

(٨٢) كما تدين البشرية للفينيقين باختراع الأبجدية، كذلك تدين لهم بابتكار الكتاب، أو اسمه على الأقل: ففي جميع اللغات اللاتينية يقال للكتاب المقدس - السلف الأول لكل كتاب لاحق - Bible، ومن هذا اللفظ تشتق جميع المفردات ذات الصلة بالكتابة والكتب. والحال ان هذا اللفظ عين مقتبس من اسم مدينة جبيل باليوناني: بيبيلوس، أي مدينة ورق البردي (بابيروس). أضف الى ذلك أن «الكتاب» يقال له باليونانية الكريتية «النفينق» Poinikistas على ما يفيدنا ثيوقلاس بورسل (راجع مساهمة هذا الأخير في كتاب: الحاضرة اليونانية من هوميروس الى الاسكندر، تحرير موراي وبريس، الترجمة الفرنسية، منشورات لافيكورز، باريس ١٩٩٢، ص ٧٠).

(٨٣) من هؤلاء في ألمانيا، في القرن التاسع عشر، أ. ملخوفر وي. بلوخ، وفي فرنسا، في القرن العشرين، ايزودور ليفي وأستاذ ريناخ الذي دفع به رهابه من الفينيقين الى ان «يكتشف» للأبجدية أصولاً غالية - رومانية. وهذا مع ان الاغريق القدامى أنفسهم اعترفوا بمليونيتهم تلك للفينيقين، سواء تصرحاً بلسان هيرودوتس (التاريخ، ك ٥، ف ٥٨)، أو ضمناً من خلال الاحتفاظ من الأبجدية الفينيقية بأشكال حروفها وترتيبها وأسماء وموزها: فالألف (Alpha) تعني الجاموس بالفينيقية، والباء (Beta) تعني البت، وهكذا دواليك.

(٨٤) على هذا النحو بقي مرسل كوش، استاذ الهلنيات السابق في السوربون، يتساءل حتى عام ١٩٩١ عما اذا كانت «الأبجدية المنسوبة تقليدياً الى الساميين، وحسراً الى الفينيقين، تستحق اسم=

«الاساميين» وسدت امامهم جميع منافذ الهرب، انبروا يشككون في ان يكون الفينيقيون الذين أسدوا للثقافة البشرية تلك الخدمة، وكان لهم إسهام مؤكد في تكوين العقل اليوناني، هم من الساميين أصلاً^(٨٥).

هنا يثور سؤال: اذا صح أنه ما كان لأي شعب حضاري قديم ان ينتقل الى مرحلة «التفكير في العقل» قبل ثورة تطوير الابدجية على أيدي الفينيقيين في مطلع الألف الأول ق.م، فلماذا لم يكن هؤلاء الفينيقيون أنفسهم سباقين لليونانيين، أو مزامين لهم على الأقل، في ممارسة التفكير النظري؟

ان الإجابة عن هذا السؤال تصطدم بكون الفينيقيين لم يخلفوا تراثاً مكتوباً. ولكن هذه ليست عقبة نهائية. فلئن لم يخلف الفينيقيون تراثاً مكتوباً، فهذا لا يعني أنهم لم يكتبوا وإلا لتعذر علينا أصلاً أن ندرك علة للتطور المدهش الذي أصابته الأبجدية على أيديهم. وإنما كل الظن أن تراثهم المكتوب لم يصمد لعوادي الزمن، ولا لعداء خصومهم من اليونان والرومان ممن نافسوه على السيادة في البحر الأبيض المتوسط شرقاً وغرباً. ولا ننسَ على كل حال أن عواصم الفينيقيين الثلاث قد حلّ بها دمار شامل ومُحِت من وجه الأرض وأولاهها صيدا التي دمرت في الحرب مع الفرس في القرن السابع ق.م، وثانيتها صور التي صب عليها الاسكندر المقدوني نغمته في القرن الرابع ق.م فأحرقها وأعدم نحواً من عشرين ألفاً من رجالها، وثالثتها قوطاجة التي سحقها الرومان محقاً في القرن الثاني ق.م وسووا عمرانها بالارض ورشوا ترابها بالملح حتى لا ينبت فيها ثانية حجر. ورغم ذلك فإننا لا نعدم إشارات «يونانية» الى وجود كتاب فينيقيين من امثال قدموس الملطي، الذي تعود اليه، قبل هيرودوتس بقرن، أبوة علم التاريخ، وماخوس الصيدوني الذي ثمة

= الأبجدية؟» (انظر كتابه عن انكسماندرس: شلوات وشهادات: Anaximandre; fragments et témoignages، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٩١، ص ٤٩). ومن قبله كان إ. غيلت أكد ان «انظمة الكتابة المقطعية لدى الساميين الغربيين لا تمثل ابجدية حقيقية» لأنه «اذا كان تعريف الابجدية أنها نظام من العلامات يعبر عن أصوات اللغة صوتاً صوتاً، فأول ابجدية تستأهل هذا الاسم هي ابجدية الاغريق» (انظر كتابه: نحو نظرية للكتابة pour une théorie de l'écriture، الترجمة الفرنسية، منشورات فلاماريون، باريس ١٩٧١، ص ١٨٥).

(٨٥) ذلك هو موقف ليون غوثيه، تلميذ ريتان، الذي أصدر منذ عام ١٩٠٠ على «استبعاد الفينيقيين تماماً من المناقشة لأنهم لا يتأخون الصحراء ولأنه يبقى على الاخص شك حول أصلهم السامي القح» (انظر كتابه: الفلسفة للمسلمة La philosophie Musulmane، منشورات ارنست لورو، باريس ١٩٠٠، ص ٢٣).

مأثور - منسوب إلى أرسطو نفسه - يرجع أصل الفلسفة إليه^(٨٦). ولهيروودوتس ندين بأول إشارة إلى وجود «كتب فينيقية». ففي معرض تنويهه بدين اليونانيين للفينيقين بأبجديتهم التي حملها اليهم - «مع معارف كثيرة» - قدموس الذي قدم من صور للاستقرار مع قومه، «القدميين»، في بلاد اليونان، قال أبو التاريخ: «لقد استعاروا حروفهم من الفينيقين الذين علموهم إياها، واستعملوها بعد تعديل طفيف، وإذا استعملوها أطلقوا عليها كما هو حق - نظراً إلى أن الفينيقين هم الذين أدخلوها إلى اليونان - اسم فوينيقيا Phoinikeia. كذلك يطلق الايونيون حسب العرف القديم على كتب البيبلوس (أي البردي = بابيروس) اسم «الدفاتر» Diphères لأنهم، بالنظر إلى ندرة البردي، كانوا يستعملون قبل ذلك جلوداً^(٨٧) Diphtera، سواء جلود العنز أو الخرفان؛ وإلى يومي هذا لا يزال كثيرون من البرابرة يكتبون على هذا النوع من الجلود^(٨٨). وقد تكررت الإشارة إلى «الكتب الفينيقية» Libri Punici يوم إحراق الرومان لمدينة قرطاجة عام ١٤٦ ق.م. فقد ذكر بليينوس الأكبر (٢٣ - ٧٩ م) أنه «عند فتح قرطاجة قرر مجلس شيوخنا (الروماني) توزيع الكتب التي كانت تضمها مكتباتها^(٨٩) على ملوك أفريقيا الصغار» وحض في الوقت نفسه ماجون القرطاجي «بشرف عظيم إذ رسم بأن كتب هذا المؤلف الثمانية والعشرين، وكتبه وحده، هي التي سترجم إلى اللاتينية... وقد أوكلت المهمة إلى أشخاص ضليعين باللغة الفينيقية، وكان خير من اضطلع بها د. سالينوس، وهو شخص كريم المحدث^(٩٠)». وكان سبق لمقرس فارون (١١٦ - ٢٧ ق.م)، وهو من «أعلم الرومان» كما وُصف، أن تحدث عن ماجون القرطاجي بتعظيم: «إن المؤلفين الذين عالجوا باليونانية (في باب الزراعة) هذه المسألة أو تلك، في هذا الموضع أو ذاك، يتفون على الخمسين. ولكن شهرة ماجون القرطاجي تبرز

(٨٦) ديوجانس اللايرتي: مبين مشاهير الفلاسفة ومذاهبهم وآقوالهم Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres، ترجمة روبر جيتاي، منشورات غارنييه - فلاماريون، باريس ١٩٦٥، المدخل، المجلد الأول، ص ٣٩.

(٨٧) ذلك هو إذن مصدر كلمة «دفتر» في العربية.

(٨٨) هيروودوتس: التواريخ Histories، ك ٥، ف ٥٨، طبعة فرنسية - يونانية مزدوجة، تحقيق وترجمة ف. لورغان، منشورات الآداب الجميلة، الطبعة الثالثة، باريس ١٩٦٨، ص ١٠٢ - ١٠٣.

(٨٩) التسويد منا.

(٩٠) بليينوس الأكبر: التاريخ الطبيعى، ك ١٨، ف ٢٢ - ٢٣، نقلاً عن كلود بوران وكورين بوني: الفينيقيون، بحارة القارات الثلاث Les phéniciens, marins des trois continents، منشورات أرماني كولان، باريس ١٩٩٢، ص ٢٢٤.

شهرتهم جميعاً: فقد كتب باللغة الفينيقية، وطرق موضوعات شتى في ثمانية وعشرين كتاباً ترجمها ديونيسيوس العتيقي في عشرين كتاباً ويعد بها باللغة اليونانية إلى رئيس القضاة مكستيليوس^(٩١). هذا عن كتاب المهندس الزراعي ماجون، فماذا عن تلك «الكتب الفينيقية» التي أخذت من مكتبات قرطاجة قبل إحراقها ووزعت على صغار ملوك افريقيا؟ إن آخر إشارة إليها في العصور القديمة ترد بقلم القديس اغسطينوس الذي كتب في نهاية القرن الرابع الميلادي رسالة إلى نحوي من مدينة مجاورة هي مادورا (وربما كانت في الأصل «المدورة») يعرف باسم مكسيموس يقول: «إن في الكتب الفينيقية، على حد ما يروي أفقه العلماء، قدراً كبيراً من العلم والحكمة»^(٩٢).

ولكن مساهمة الفينيقين المبكرة في عملية «التفكير في العقل» لا تقف عند حدود تراثهم - البائد أو المباد - المكتوب بالفينيقية، بل تشمل أساساً تراثهم المكتوب باليونانية. فأقل ما يمكن قوله من وجهة النظر هذه هو أن الفينيقيين كانوا شركاء أساسيين في العقل اليوناني من لحظة ظهوره الأولى. فبدون أن نأخذ في اعتبارنا بعض النظريات التي تؤكد أن «الاوليس» نفسها لا تعدو أن تكون، في صيغتها المتداولة حالياً، طبقة حديثة جرى تنصيبها فوق طبقة فينيقية قديمة وطبقة سامية أقدم منها^(٩٣) - وهي ظاهرة يعرفها الأدب العربي نفسه من خلال قصة ألف ليلة وليلة التي تراكبت فوق نواتها الهندية والفارسية بصلة بغدادية عباسية وقشرة ملوكية مصرية - فسنلاحظ أن ميلاد الفلسفة اليونانية يبقى ظاهرة «عجائبية»، أي غير قابلة

(٩١) نقلاً عن المصدر نفسه، ص ٢٢٥. والجدير بالذكر أن ديونيسيوس المشار إليه هو من «عتيقة» Utique، وهي المدينة القديمة المجاورة لقرطاجة التي يعني اسمها بالفينيقية «المدينة الجديدة».

(٩٢) القديس اغسطينوس، الرسالة ١٧٢، نقلاً عن: سيرج لانسيل: قرطاجة Carthage، منشورات فايار، باريس ١٩٩٢، ص ٣٧٧.

(٩٣) من قال في وقت مبكر هذه النظرية فكتور بيرار في كتابه «الفينيقيون والاوليس» الصادر عام ١٩٠٢. وقد عاد إلى توكيدها في كتابه «إبحارات أوليس» حيث قال إن الفينيقين والساميين قدموا للملاحمة «كتلة الرخام، فصاغ منها اليونانيون التمثال» (انظر: إبحارات أوليس Les navigations d'Ulysse، الطبعة الجديدة، منشورات أومان كولان، باريس ١٩٧١، المجلد الرابع، ص ٤٩٢). ورغم أن خصوم بيرار من المستهلكتين «الاسامييين» سارحو إلى اتهامه بـ «الهوس الفينيقي» Phénicianisme، إلا أن التنقيبات الحديثة قد أثبتت صحة حلوله وفروضه، أو هذا على الأقل ما يؤكد فرنان بروديل، ذلك المؤرخ الكبير لـ «البحر الأبيض المتوسط» في كتابه الذي يحمل بالتحديد هذا العنوان.

لتعليل عقلاني، ما لم تؤخذ بعين الاعتبار المساهمة الفينيقيّة والشروط التاريخية التي أتاحت إمكانيّتها. قالفلسفة اليونانية - كما سنفصل لاحقاً - لم ترّ النور في اثينا ولا في البر اليوناني، بل في أيونيا في ساحل آسيا الصغرى، وفي عاصمتها ملطية، المدينة اليونانية - الفينيقيّة المختلطة سكاناً والمزدوجة لغة. وأول الفلاسفة كان - بشهادة هيرودوتس - «من أصل فينيقي»^(٩٤). وربما كان كذلك أصل «قريبه وتلميذه» انكسماندرس و«تلميذ تلميذه» انكسمانس^(٩٥). وفيثاغورس، الذي كان على ما يقال أول من نحت كلمة «فلسفة» بمعنى «حبّ الحكمة»، ينسب إلى أصول فينيقية مباشرة أو غير مباشرة. وشهادة كليمنطوس الاسكندري (نحو ١٥٠ - ٢١٦ ب.م) في ذلك قاطعة: «كان فيثاغورس، ابن مناسارخوس، على حد رواية هيبوبطس، متحدرًا من ساموس»^(٩٦). أما بحسب رواية ارسطوكسانس، في كتابه عن «حياة فيثاغورس»، وروايته ارسطرخس وثيوبومبوس، فكان صورانيا^(٩٧)، وبحسب رواية نيانطس كان إما سورياً أو سورياً. إذن يتفق رأي معظم المؤلفين على ان فيثاغورس كان من أصل بربري^(٩٨). ويستعيد فرغوريوس الصوري (٢٣٤ - ٣٠٥)، كاتب «سيرة فيثاغورس»، التقليد نفسه، فيؤكد على أن «الأكثريين يتفقون على ان والد فيثاغورس هو مناسارخوس، وان كانوا يختلفون على أصل هذا الأخير. فبعضهم يجعله ساموياً، ونيانطس، في الكتاب الخامس من قصصه، يجعله سورياً من صور في سورية... وان كان نيانطس نفسه هو من يذكر أن آخرين يجعلونه واحداً من الصوريين الذين استعمروا لنوس»^(٩٩). والاصل الفينيقي

(٩٤) التواريخ، ك ١، ف ١٧٠، مصدر آف الذكر، ص ١٧١.

(٩٥) التأكيد على هذه القرابة - ومنها نستنتج وحدة الاصل - تقليد يعود بصفة خاصة إلى سترابون، صاحب «الجغرافية».

(٩٦) أو سامية، أي العالية، بلغة مؤسسيها الفينيقيين، وهي من الجزر الايونية في بقالة ملطية.

(٩٧) البحر الصوري Tyrrhénienne: هو الاسم الذي أطلقه الفينيقيون على ذلك الجزء من البحر الأبيض المتوسط الغربي الذي اقاموا فيه، قبل الاغريق، مستوطنات لهم ما بين كورسيكا وسردينيا وصقلية وشبه جزيرة إيطاليا.

(٩٨) كليمنطوس الاسكندري: الطنثالس، ك ١، ف ٦٢؛ نقلًا عن هـ. دبليو: ثغرات من القيسرطاقيين، الترجمة الفرنسية تحت عنوان: القيسرطاقيون Les présoocratiques، منشورات غاليمار، باريس ١٩٨٨، ص ٥٧.

(٩٩) فرغوريوس: حياة فيثاغورس ورسالة إلى مرتلا، طبعة فرنسية - يونانية مزدوجة، تحقيق وترجمة إ. دي بلاس، منشورات الآداب الجميلة، باريس ١٩٨٢، ص ١.

يحمله، في اسمه بالذات، زينون الايلي، مخترع الجدل، وزينون القطيني، مؤسس الرواقية^(١٠٠)، وفيما يخص هذا الاسم الفينيقي أو السامي الوقع^(١٠١)، أحصى ديوجانس اللايرتي - وهو أهم مصادرها البليوغرافية للفلسفة اليونانية القديمة - ثمانية «زينونين». ومن الرواقين الذي يحملون في نسبتهم علامة انتمائهم الفينيقي: فرسايوس القطيني وهاريلوس القرطاجي وبويثوس الصيدوني وابولونيوس الصوري وانطيفاطر الصوري وديودورس الصوري^(١٠٢) وجامينوس الصوري وزينون الصيدوني^(١٠٣). وإلى هذه القائمة الرواقية نستطيع ان نضيف فيلسوفاً كلبياً هو مانيوس الغديري، وآخر أكاديمياً هو اقليتماخس القرطاجي. فالأول كان «عبداً فينيقياً قبل أن يتحرر ويصير مواطناً في طية»^(١٠٤). وقد ابتكر نوعاً أدبياً جديداً هو الهجاء المنسوب الى اسمه. وقد «لاقت كتاباته الغزيرة نجاحاً هائلاً في حينه - أي في القرن الثالث ق.م - ولكنها ضاعت كلها، وقلما يُعوض ضياع كهذا»^(١٠٥). أما الثاني، فكان يُعرف باسمه الفينيقي «أزربعل، وبهذا الاسم كان يتفلسف في بلده. . وقد كتب أكثر من أربعين مجلداً، وخلف قرنيادس (في رئاسة الاكاديمية الافلاطونية)، وشرح خير افكاره في كتاباته. وبرز في النحل الثلاث: الاكاديمية

(١٠٠) نسبة على التوالي الى ايليا، أهم مستوطنة أنشأها الفينيقيون في البحر الصوري على الساحل الغربي لاطاليا الجنوبية، وإلى قطين (أو قطين التوراتية) كبرى المستوطنات الفينيقية في جزيرة قبرص. وقد أنجبت ايليا، فضلاً عن زينون المنسوب اليها، برمنيدس، وربما أيضاً لويقيوس الذي كان على كل حال تلميذاً لزينون، وكذلك مؤسس المدرسة الشكية فورون. وعلى حين ان «الفيينيقي» هو واحد من الألقاب الأخرى التي عرف بها زينون الرواقي، فإن زينون الايلي كان يصر على نسبة نفسه الى مدينته باسمها الفينيقي «حويلة»، التي سميت فيما بعد «ايليا»، وقد «فضلها دوماً، وهي المستوطنة الفينيقية، مسقط رأسه، المدينة البسيطة التي اعتادت على إنتاج أهل الخير، على عظمة اثينا: فبدلاً من أن يقصد اثينا ليقطنها، أقام طوال حياته في ايليا» (ديوجانس اللايرتي، الكتاب التاسع، م ٢، ص ١٧٦).

(١٠١) لا يزال اسم زينون (تصغير زين) دارج الاستعمال الى يومنا هذا في بعض مناطق سوريا ولبنان. (١٠٢) وهو من أهمهم بإطلاق، إذ نزعهم للمدرسة المشائية في اثينا في القرن الثاني ق.م. ومعنى اسمه المترجم: هبة الله.

(١٠٣) فيما يتعلق بهذا «التأصيل الفينيقي» للفلسفة يمكن الرجوع، بشيء من الحذر التقدي، الى كتاب فزاد عمون: إرث الفينيقيين الى الفلسفة *Le legs des phéniciens à la philosophie*، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت ١٩٨٣، ص ٢٤١ - ٢٤١.

(١٠٤) ديوجانس اللايرتي، الكتاب السادس، م ٢، ص ٤٦. (١٠٥) روبر فلانسير: التاريخ الأدبي لليونان *Histoire Littéraire de la Grèce*، منشورات فايار، باريس ١٩٦٢، ص ٣٩٨.

والمشائية والرواقية^(١٠٦). كما ينبغي ان نضيف أخيراً خريسيبوس الصولي الذي ترك نحواً من سبعمائة وخمسين مؤلفاً، وكان، بعد زينون القبطيوني، المؤسس الثاني للرواقية. ولكنه كان «سورياً» أكثر منه «فينيقياً»، إذ ان البلدة التي ينسب إليها هي من أعمال قلقلية وتقع على مقربة من اسكندرون الحالية.

والواقع أنه مع الرواقية المسماة بالوسطى كفت المساهمة «البربرية» في الفلسفة اليونانية عن ان تكون فينيقية لتأخذ، ولا سيما مع انتقال عاصمة التفكير الفلسفي من أثينا الى الاسكندرية في مصر وانطاكية في سوريا وقرغاس في آسيا الصغرى، طابعاً مشرقياً معمم^(١٠٧).

[ومع أننا نحاذر أشد المحاذرة من ان نسقط بدورنا في مطبّ قلب «الرهاب الفينيقي» الى «هوس فينيقي»، فقد يكون مباحاً لنا ان نفتح هنا قوسين لنشير الى أن المساهمة الفينيقية في عملية «التفكير في العقل» لم تقتصر على الفلسفة اليونانية، أو المكتوبة باليونانية بالأحرى، بل امتدت الى التراجم، أو على الأقل الى الاساطير المؤسسة لها، انطلاقاً من موقع ما لن نتردد ان نسميه «المشاركة في الارض». وبالفعل، وبالرجوع الى أول منشئ معترف به للخطاب الفلسفي، نعي طاليس، نجد ديوجانس اللايرتي يمدنا، في معرض تنويعه هو الآخر بأصله الفينيقي، بمعلومة هي من الاهمية في منتهاها: «كان طاليس، على حد رواية هيرودوتس

(١٠٦) ديوجانس اللايرتي، الكتاب الرابع، م ١، ص ٢٢٦. وهذه شهادة ثمينة لأنها تشير الى وجود «تقليد» باللغة الفينيقية في قرطاجة في قرن سقوطها.

(١٠٧) تفادياً لكل التباس، فإننا نؤكد على أننا نتفعل العلاقة بين «فينيقيا» والمشرق، مثلها مثل العلاقة بين المشرق واليونان، على أنها علاقة اتصال لا انقطاع. ولا بد في الواقع من التنبيه، ضداً على «الأيبيولوجيا الفينيقية» التي راجت سوقها أثناء الحرب الأهلية اللبنانية وكانت على كل حال واحداً من عوامل اشتعالها، الى أنه لا وجود في الجغرافية لبلد باسم «فينيقيا»، ولا في التاريخ لشعب باسم «الفينقيين». فهؤلاء ما عرفوا أنفسهم إلا باسم الكنعانيين، ولا يلاهم في المنطقة الساحلية من سوريا ولبنان إلا باسم ارض كنعان. وحتى فينيقيو قرطاجة ما كانوا يشمون بغير اسم الكنعانيين. وقد أشار القديس اغسطينوس (٣٤٥ - ٤٣٠ م) في نص مشهور له باللاتينية - وكان من مواليد طاجسكا بتونس - «انك او سألت فلاحينا من هم، لأجابوك، باللغة الفينيقية، كنعانيون» (انظر النص في: فرانسوا دوكره: قرطاجة أو امبراطورية البحر Carthage ou l'empire de la mer، منشورات لوسوي، باريس ١٩٧٧، ص ١١). وكل ما في الأمر أن «الفينقيين» هو الاسم الذي سماهم به اليونانيون، وربما على سبيل الترجمة. فـ «كنعان» أو «كنعو» تعني، حسب الجذر السامي، «بحر» - وربما منها جاءت بالعربية كلمة «قاني» - و «فونيق» يقال باليونانية للأجرات الذي اختص الفينيقيون بتعديده.

ودوريس وديموقريطس، ابناً لأب يدعى إكساميوس ولأم تدعى كليوبولين، وعضواً في أسرة الطالين، وهم فيثيون يتحدرون من صلب أجينور وقدموس، إذا صدق افلاطون^(١٠٨). والحال انه اذا صدقت شجرة النسب هذه فهذا معناه ان طاليس - وقريبه وتلميذه انكسماندرس - نسيب متأخر لأوديب، ملك طيبة، الذي كان هو الآخر من أنبل أحفاد أجينور، اي عشور ملك صور، وابنه قدموس، مؤسس مدينة طيبة، ثالثة كبرى مدن اليونان. أو هذا على الأقل ما يؤكده جميع متداولي أسطورة اوديب من التراجيدين اليونانيين، وفي مقدمتهم بطبيعة الحال سوفوكليس الذي خصه بمسرحيتين «اوديب ملكاً» و«اوديب في كولونا». والواقع ان «الفثقيات» هو عنوان واحدة من أقدم مسرحيات التراجيديا اليونانية. فقد كتبها ومثلها الشاعر فرونيقوس، أستاذ اسخيلوس، غداة معركة سالامينا التي أحرز فيها عام ٤٨٠ ق.م اسطول اليونانيين نصراً باهراً على أسطول الفرس الذي كان مؤلفاً في معظمه من سفن فيثقية وبقيادة بحارة فيثقيين. وقد ذاعت شهرة هذه المسرحية «بجوقيتها من النساء الصيدونيات، من زوجات وأمهات البحارة الفثقيين الذين قاتلوا اليونانيين بضراوة في سالامينا، وبتفجعاتهن المطولة على هزيمة خشايارشا ويمراثيهن وأغانيهن الحزينة الشجية التي حظيت بشعبية واسعة في أثينا طوال القرن الخامس»^(١٠٩). والحال ان طيبة، المدفوعة بعداها التاريخي و«الإثني» لاثينا، انحازت في الحروب الميدية الى جانب الفرس. وهي بذلك قد اثبتت أنها «قديمة» أكثر منها «يونانية». وبالفعل، إنه لا يرد لها ذكر في المسرح اليوناني إلا بوصفها «مدينة القدميين». فذلك هو الاسم الذي يطلقه عليها اسخيلوس في مسرحيته «السبعة ضد طيبة»، أو كذلك «مدينة قدموس والشعب المتحذر منه»^(١١٠). وفي «الباخوسيات»، مسرحية اوريبيدس آخر التراجيدين اليونانيين الكبار، يدور الحوار الرئيسي بين طيراسياس، عراف طيبة، وبين قدموس نفسه «ابن أجينور الذي ترك مدينة صيدا ليرفع هنا أبراج طيبة»^(١١١). وفي «الفثقيات»،

(١٠٨) ديوجانس اللايرتي، الكتاب الأول، م ١، ص ٥١.

(١٠٩) روبر فلاسليير: التاريخ الادبي لليونان، مصدر آف الذكر، ص ١٧٢. وخشايارشا هو ملك الفرس المعروف أيضاً بأحشوريش.

(١١٠) اسخيلوس: الأعمال المسرحية الكاملة Théâtre complet، ترجمة اميل شامبري، السبعة ضد طيبة، الابيات ١٣١ - ١٩١ و ٢٦٢ - ٣١٧، منشورات غارنييه - فلاماريون، باريس ١٩٦٤، ص ٧٤ و ٧٩.

(١١١) اوريبيدس: الأعمال المسرحية الكاملة Théâtre complet، ترجمة برغان ودوكلو، الباخوسيات، الابيات ١٣٥ - ١٨٦، منشورات غارنييه - فلاماريون، باريس ١٩٦٦، م ٣، ص ٥٤.

التي استعاد اوريبيدس عنوانها من سلفه فرونيقوس، تتولى جوكاستا، ملكة طيبة، من مفتتح المسرحية، التعريف بالنسب الفينيقي لأوديب الذي كان ابناً لها وزوجاً في آن معاً: «أيتها الشمس، يا من تشقين دربك وسط كواكب السماء وترقن إليها في عربة مصفحة بالذهب، أي شعاع من النحاس أرسلته فوق طيبة يوم وصل قدموس إلى هذا الصقع بعد أن فارق موطنه البحري في فينبيقيا لقد تزوج ابنة كوبريس، هارمونيا، وأنجب منها ابناً، بالدورس، الذي من صلبه جاء لبداقوس، وهو عينه والد لايوس... الذي أنا زوجته... والذي جعلني أمًا... وأسلم وليدي إلى رعاة ليرموه في الفلاة... بعد أن ثقب عرقوبيه بالحديد المذنب. ومن هنا تطلق عليه اليونان اسم اوديب»^(١١٢). ولكن سوفوقليس، الذي تقيد هو الآخر بالمأثور «الميتولوجي» عن النسب «القديم» لأوديب في مسرحيتي «انتيفونا» و«اوديب ملكاً»، هو من أعطى الاسطورة الاوديبية بعداً سياسياً راهناً يتصل بواقع الصراع المتواصلة حلقاته بين طيبة وأثينا في مسرحيته «اوديب في كولونا». ففضلاً عن أنه كتب هذه المسرحية وهو في «أرذل العمر» كما يقال - في نحو التسعين - فإن سنة ٤٠٦ ق.م التي كتبها فيها كانت سنة ما قبل النهاية بالنسبة إلى أثينا نفسها التي استنزفت الحرب البيلوبونيسية المطولة قواها وأوصلتها إلى حافة الحصار والمجاعة. وفي مواجهة اندفاع الاسبرطيين التي ما كانت قابلة للصد، لم يكن قد تبقى أمام أثينا سوى أن تحدث تغييراً في لعبة التحالفات، فتتقل طيبة، القوة الثالثة في البر اليوناني، من موقع العداء المؤرث إلى موقع الحياد، إن لم يكن التحالف. ولهذا بالتحديد أحيا سوفوقليس ملك طيبة شبه النبوي من قبره - بعد أن كان أماته في مسرحية «انتيفونا» واقتاده كليلاً وطريداً من بين قومه إلى كولونا في شبه جزيرة الاتيكي على مبعده فراسخ من أثينا حيث تدخل ملكها الأسطوري طاسيوس لينقذه - وابنتيه انتيفونا واسمينأ - من برائن عدوه وخليفته المتآمر كريون الطاغية. وإزاء كرم الضيافة وفعل الشهامة والأريحية هذا لم يبق أمام اوديب وقد عمي وطعن في

(١١٢) اوريبيدس، المصدر نفسه، الفينيقيات، الايات ١ - ٣٠، م ٣، ص ٢٢٣. ونلاحظ هنا بالمناسبة أن ابن قدموس وجذ اوديب يحمل في اسمه بدوره علامة انتماء الفينيقي: ف «بالدورس» منحوت من لفظتين: بالو (بعل) ودورس (هبة)، فهو «هبة بعل». وقد يصدق ذلك أيضاً على طيراسياس عراف طيبة المشهور: فاسمه يعني حرفياً «حب الطيرة» أي لذة قراءة النذر وتوقع الغيب على اعتبار أن «الطير» كان لدى اليونانيين كما لدى الساميين حامل الفأل ومرادفه. والواقع أن أسماء الاعلام الشخصية، وكذلك الجغرافية، في عالم الحضارة الهلينية لا تزال في انتظار «ثورة تأويلية» تنجزها الاكسنية المقارنة لحساب الانثروبولوجيا الحضارية.

السن وصار «ظل نفسه» كما يصفه سوفوقليس - كما لو أنه يصف نفسه - سوى ان يقطع عهداً للملك أثينا، «المدينة المكرمة بين سائر أثرايا»، بأن «روح العنف» لن تهب ثانية من «الأرض القديمة» باتجاه الأرض الأتيكية: فهو، باختياره هذه الأخيرة مدفناً نهائياً لجثمانه، يكون قد خلع عليها صفة الأرض الحرام على ذرية قدموس^(١١٣). ولكن حسابات رجل الاستراتيجية الذي كانه كبير التراجيديين الاغريق^(١١٤) لم يفيض لها أن تترجم الى حقائق واقعة: فلا مسرحيته مُثّلت في حينه، ولا المصالحة التاريخية تمت بين طيبة وأثينا، ولا هذه الاخيرة نجت من الحصار والسقوط وتهديم الأسوار وتوقيع معاهدة الصلح الذليل في الأشهر التالية لوفاته عام ٤٠٦ ق.م. ولكن وحدة المصير، التي لم تجمع على هذا النحو قط بين طيبة «القديمة» وأثينا «الهلينية»، قيض لها في زمن لاحق أن تجمع بين الأولى وبين المدينة «المتوامة» معها: صور. فطيبة هي المدينة الوحيدة التي سيدمرها الاسكندر المقدوني ويمحوها من خريطة الوجود في البر اليوناني عند اجتياحه له عام ٣٣٥ ق.م، مثلما ستكون صور المدينة الفينيقية الوحيدة التي سيدمرها في الساحل السوري عام ٣٣٢ ق.م. وفي الحالتين كليهما لأن المدينتين واجهتا بمقاومة عنيدة. وبدون الدخول في تفاصيل تاريخية لا يتسع المجال لها هنا، فإننا سنلاحظ أن طيبة لم تكن المظهر الوحيد لما أسميناه «المشاركة في الارض». فثمة مدن يونانية أخرى كان الفينيقيون هم من أرسوا حجر الأساس فيها وأعطوها أسماءها مثل مدينة «مغارة» القريبة من أثينا والواقعة مثل طيبة في افليم بيوطيا المحاذي لشبه جزيرة الاتيكي^(١١٥). وقد كانت محاولة أثينا «البريكليسية» فرض هيمنتها على «مغارة»، الحاملة في اسمها بالذات قرينة انتمائها «السامي»، سبباً مباشراً في نشوب الحرب البلوبونيزية. ولم ينقطع اتصال طيبة الى يوم دمارها بوطنها الأم. ففي الحرب

(١١٣) سوفوقليس: الاعمال المسرحية الكاملة، Théâtre complet، ترجمة روبر بنار، أوديب في كولونا، الايات ١٥٠٧ - ١٥٤٨، منشورات غارنييه - فلانماريون، باريس ١٩٦٤، ص ٣٠١. وتعبير «الأرض القديمة» يستمره سوفوقليس في الواقع من هيزودس الذي كان كنى به عن طيبة (الاعمال والايام، الايات ١٦٠ - ١٦٥).

(١١٤) قاد سوفوقليس بنفسه بعض البعثات الحربية، ومنها الحملة التأديبية ضد جزيرة ساموس عندما تمردت على الهيمنة الاثينية.

(١١٥) ان هيرودوتس نفسه هو من يؤكد ان «الفينيين استقروا مع الصوري قدموس في الاقليم الذي يقال له اليوم بيوطيا» (التواريخ، ك ٢، ف ٥٠). ويضيف ثيوفوديس ان الاسم القديم لبيوطيا هو «كدميا» Kadmeia (حرب البلوبونيز، ك ١، ف ١٢).

التي دارت بينها وبين اسبرطة عام ٣٧١ ق.م انتصر فينيقيو قرطاجة لبني جلدتهم من الطيبين، فأمدوهم بأسطول من ١٠٠ سفينة قتالية جرى بناؤها تحت إشراف القائد القرطاجي هنبعل - ولعلنا لا نغالي إذا قلنا ان المشاركة في الارض تمتد الى اثينا نفسها، إذ يفيدنا المؤرخون ان اثنتين من القبائل العشر الرئيسية التي كانت تتألف منها أثينا كانتا من أصل «قدمي»^(١١٦). على ان المشاركة في الارض لم تقتصر على البر اليوناني، فقد امتدت غرباً الى صقلية حيث تجاورت المستوطنات الفينيقية مع المستوطنات اليونانية^(١١٧)، وجنوباً الى الساحل الافريقي الشمالي حيث أنشأ اليونانيون في ليبيا مدينة قورينا لتكون نذراً منافساً لقرطاجة الفينيقية في تونس. ولكن شرقاً ينبغي أن نتجه بأنظارنا لنقع، في الساحل الإيوني، على مشهد خلطة ديموغرافية يعز نظيرها في التاريخ. والحال أنه في عاصمة ايونيا، أي ملطية، اخذت تلك الخلطة أكثر أشكالها كثافة. والحال أيضاً أنه في ملطية كان للقدميين، باعتبارهم فرعاً متميزاً من الفينيقيين، دور مميز يلعبونه في التوفيق بين سكانها اليونانيين والفينيقيين. ولنترك تحديد هذا الدور لمؤلف «إبحارات اوليس»: «كانت ملطية متجر الأناضول الكبير، وعندها تتلاقى جميع طرق البر والبحر. ولقد شهدت بلا ريب المراكب المشرقية تهرع للرسو في مينائها، والتجار الصقليين والفينيقيين والمصريين، الخ، يتقاطرون عليها ليقموا فيها وكالات أو حتى حياً أو «ربعاً» أجنبياً. ونظير ممفيس الهيرودوتية، كان للملطية يومئذ ربعها التابع للصليديين أو الصوريين. ومع أن هؤلاء الفينيقيين ما عادوا يسودون البحار وتجارة المشرق سيادة مطلقة، فقد ظلوا يتحكمون بقسط وفير من المبادلات. وكانوا يقيمون إقامة دائمة في ربعهم حول معبد خاص بقومهم. وكانوا يحافظون فيه على أعرافهم وعباداتهم، ويستخدمون فيما بينهم لغتهم الأم، ويقرأون أو يغنون الكتابات

(١١٦) غومناك غلوتز: التاريخ اليوناني *Histoire grecque*، المجلد الأول: من الاصول الى الحروب الميديه *Des origines aux guerres médiques*، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩١٨، ص ٣٨١. ويذكر هيرودوتس نفسه أن «الجفوريين من الفينيقيين الذين قدموا الى البلد المسمى اليوم بوطيا، ارتدوا بعد أن طردوا منها نحو اثينا، فقبلهم الاثينيون بشروط عديدة ليكونوا من مواطنيهم» (التاريخ، ك ٥، ف ٥٧، ص ١٠٢).

(١١٧) بروي ثوقوديدس ان صقلية كانت لا تزال، حتى الحرب البلبونيزية، مأهولة بكثرة من الفينيقيين الذين كانوا احتلوا مواقع لهم على طول مدار الجزيرة، ثم اضطروا الى الانسحاب من اكثرها بعد قدوم اليونانيين بأعداد ضخمة، وتركزوا في ثلاث مدن هي مطوية وصوليا وبانورما لقرىها من خطوط الاتصال البحري مع قرطاجة ولوقوسها بمحاذاة مدن حلفائهم من العلوبيين، وهم الطرواديون الذين كانوا نزحوا الى الجزيرة بعد سقوط مدينتهم (حرب البلبونيز، ك ٦، ف ٦).

والأشعار القومية. وبينهم وبين يوناني المدينة كان القدميون مرشحين لأداء دور الوسيط: فقد كانوا يتباهون بأصلهم الفينيقي، ولا بد أنهم روجوا المنتجات والعادات والعلوم والفنون الخاصة بذلك الجنس الأعلى، «الإلهي»، الذي كان يطيب لهم أن يجهرروا بانتمائهم اليه، بل لعلهم كانوا يلهجون هم انفسهم بلغة «الآلهة»، كما يقول الشاعر (الهومييري). ولربما أنشأوا اولادهم - أو لربما كان يلد لهم ان يقبلوا هم انفسهم على قراءة الكتابات الفينيقية التي كان يمكن ان تعود عليهم على كل حال بريح كبير^(١١٨). والحال أنه في عداد هؤلاء الوسطاء القدميين كان «الطاليون»، الأسرة التي تحذر منها أول الفلاسفة: طاليس. ذلك أن القدميين كانوا شاركوا في استيطان إيونيا أو «استعمارها» كما نقول اليوم. بل ان سترابون، صاحب «الجغرافيا»، يفيدنا ان رجالاً قادمين من طيبة بقيادة فيلووطاس هم من أنشأوا في قبالة ملطية مدينة «پريان» Priène، التي أطلقوا عليها اسم «قدمة» - وهو اسم قلعة طيبة - والتي ما كان يفصلها عن ملطية سوى خليج ما لبثت رمال البحر أن طمته مع الايام^(١١٩). ويدهي أنه ليس قصدنا من هذا كله ان نقول ان «القدميين» كان لهم السبق، في شخص طاليس وانكسماندرس وانكسمانس، الى اختراع «الفلسفة» لأنهم من جنس إلهي. فلا هم، ولا الفينيقيون من أرومتهم، ولا الهيلينيون أنفسهم - على روعة الحضارة التي تحمل اسمهم - يسري في عروقهم أي دم خارق للطبيعة. ولئن كنا نرفض مفهوم «المعجزة اليونانية»، فما ذلك لنستبدله بمفهوم «المعجزة الفينيقية»^(١٢٠). بل مثلنا مثل ذوي التمس النقدي من المستهلنين نرفض مفهوم المعجزة أصلاً بوصفه مفهوماً لا علمياً ولا تاريخياً. وإذا كنا قد أبدينا حتى الآن إصراراً على تفسير تاريخي وعقلاني لـ «معجزة» التفكير في العقل وعلى قراءتها كظاهرة نظامية مرتبطة بابتكار الابدعية وتصنيع البردي المرتبطين بدورهما بالتقدم التقني، فإننا نعتقد أن الفلسفة نفسها في ظهورها الاول لا تقبل التفسير إلا في سياقها الإيوني، أي بالاحالة الى تلك الخلطة الديموغرافية النادرة في تاريخ الحضارات. فليس اليونانيون ولا الفينيقيون هم من اخترعوا الفلسفة، بل لقاء

(١١٨) فكتور بيرار: إبحارات اوليس، مصدر آتف الذكر، م ٤، ص ٥١٠.

(١١٩) سترابون: الجغرافية، الكتاب السابع. نقلاً عن جورج طومسن: الفلاسفة الاوائل Les premiers philosophes، الترجمة الفرنسية، المنشورات الاجتماعية، باريس ١٩٧٣، ص ١٤٥. وهذا المرجع

الأخير يتضمن على كل حال فصلاً ثميناً ونادراً عن «القدميين» و«الطالين».

(١٢٠) كما يميل الى ان يفعل مثلاً مؤلف «إرث الفينيقيين الى الفلسفة» في رده على رينان. انظر هذا المرجع، ص ٢٠.

هذين الشيعين. وهذا الأصل المشترك لاختراع الفلسفة تحمله في اسمها بالذات. فمعلوم ان الفلسفة منحوتة باليونانية من لفظتين: Philos أي صديق أو محب، وSophia أي الحكمة. والحال ان sophia نفسها ليست يونانية الأصل، وهذا باعتراف سقراط نفسه. ففي محاوره «اقراطولس»، وفي معرض تنويهه بمدىونية اليونان اللغوية للبرابرة، يؤكد ان كلمة sophia «غامضة بما فيه الكفاية، وأجنبية بالأحرى»^(١٢١). وهذا معناه ان كلمة حكيمة sophos، التي كانت تطلق على الفلاسفة قبل ظهور تعبير الفيلسوف، هي أيضاً أجنبية. والحال ان الحكيم بالعربية هو الشافي^(١٢٢)، وجذر الكلمة بابلي. فعند البابليين كان يقال للحكيم الشافي ذي العلم الألهي Ashipou بالمقابلة مع الطبيب الآسي ذي العلم الجرفي Asou، وللحكمة Ashipoutou بالمقابلة مع الطب Asoutou^(١٢٣). وكان للحكماء والاطباء البابليين شهرة «عالية»، وكانوا يُستقدمون الى بلاطات الملوك وقصور الأمراء في جميع أنحاء المعمورة المتحضرة يومئذ. ومن ثم لا عجب أن يكونوا أذاعوا، مع شهرتهم، اسم «الشافي». أضف الى ذلك أن سفر القضاة (الحكماء) في التوراة يعرف باسم «شوفتيم». كما ان الحكماء (= الحكماء) في قرطاجة كان يقال لهم «شفاة». وما نقدره هو أن كلمة «الشافي» السامية التي دخلت اليونانية على شكل sophos هي عنها التي عادت فدخلت العربية على شكل «الصوفي» التي لا يكون لها في هذه الحال أية علاقة على الإطلاق بلباس الصوف، خلافاً لما يفترضه كثرة من الباحثين. وهذا الذي نذهب اليه هو وحده ما يمكن ان يفسر ان جابر بن حيان كان أول من لُقّب في حينه بالحكيم الصوفي بدون ان ينتمي الى التصوف. ومهما يكن من أمر، وخلافاً لأسطورة «عقلانية اليونان الفطرية»، فإن الورع الديني، لا هاجس النظر العقلي، كان هو - على ما نقدر - وراء نحت كلمة «فلسفة» وبداية ذبوع استعمالها في زمن «الردة السقراطية» - لا «الثورة» على نحو ما يذهب اليه ليون روبان وفي ركابه الجابري كما سنرى في الفصل القادم. فالإنسان البشر ليس

(١٢١) افلاطون: اقراطولس، ٤١٢ أ، في: بروتاغوراس واثودامس وغورغياس ومانكاسس ومانون واقراطولس Protagoras, euthydème, gorgias, ménexène, ménon, cratyle، تحقيق وترجمة اميل شامبري، منشورات فلانماريون، باريس ١٩٦٧، ص ٤٣٣.

(١٢٢) قد لا يكون من الصدفة ان ابن سينا جعل عنوان موسوعته الكبرى في الحكمة والفلسفة: الشفاء. (١٢٣) انظر مقالة ر. لبط عن الطب في بلاد ما بين النهرين في «تاريخ العلم القديم والوسيط» في موسوعة «التاريخ العام للعلوم Histoire générale des sciences» بإشراف رينيه تاتون، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة الثانية، باريس ١٩٦٩، م ١، ص ٩٠.

له في تقدير سقراط ان يكون أكثر من «عجب للحكمة» لأن «اسم الحكيم لا يليق إلا بالله وحده»^(١٢٤)، والحكمة بطبيعتها إلهية، أما «الحكمة البشرية فلا شيء»^(١٢٥). وليس للفيلسوف - قديس العصور الوثنية - من دور سوى التطهر من أدراخ المادة وخلع الجسد والتدرب على الموت^(١٢٦). ولكن بصرف النظر عن هذا التأويل السقراطي، أي «الأتيني» لمعنى الفلسفة، فإن الواقعة الأساسية تظل متمثلة في كون «الفلسفة» لفظة منحوتة من الآرية والسامية معاً. وإذا صح ان فيثاغورس هو أول من نحتها، فلا مفر من القطع بأن عملية النحت هذه قد تمت في تلك المنطقة الآر - سامية بامتياز التي كانتها ايونيا. وليس معنى ذلك اننا نتصور هنا لفكرة «معجزة إيونية». فإيونيا التي امتزج فيها حسب تعداد هيرودوتس ما لا يقل عن عشرة أعراق، ما كانت في نهاية المطاف إلا «بؤرة وسيطة انصهرت فيها الحضارتان الفينيقية واليونانية»^(١٢٧). وهذا الانصهار نفسه لم يتم بـ «معجزة». وإنما الطبيعة البحرية لحضارة الشعين هي التي حثمت لقاءهما. ولئن ولدت الفلسفة تحت مظلتها، فما ذلك إلا لأن الفلسفة بنتُ النسبية. فالحضارات، ما دامت متشتركة على نفسها، تعتقد ذاتها مطلقة. وإنما عندما تلتقي وتترابط، بدون ان يطرد بعضها بعضاً وبدون ان تقوم واحدها على انقراض الأخرى، تكتشف نسبيتها ونسبية الاشياء والقيم والآلهة. ولئن تكن الفلسفة بالتعريف خطاباً معقلاً، فلأن النسبي هو وحده الذي يحتاج الى أن يعقلن نفسه. أما المطلق فيفرض نفسه فرضاً بوصفه معطى من قِبَل العقل ومن فوقه^(١٢٨). ولقد كانت مهمة الايونيين في تاريخ الفكر

(١٢٤) فادروس، ٢٧٨ د، في افلاطون: الأعمال الكاملة، تحقيق وترجمة اميل شامبري، منشورات غارنييه، باريس ١٩٦٣، م ٣، ص ٢٩٣.

(١٢٥) افلاطون: الدفاع، ٢٣ ب، في: دفاع سقراط، اقريطون، فادن، Apologie de socrate, criton, phédon، تحقيق وترجمة اميل شامبري، منشورات فلمازيون، باريس ١٩٦٥، ص ٣٣.

(١٢٦) افلاطون: فادن، ٦٤ د - ٨٤ أ، في: دفاع سقراط، اقريطون، فادن، المصدر السابق، ص ١١٣ - ١٣٩.

(١٢٧) ج. كونتنو: الحضارة الفينيقية civilisation phénicienne، نقلًا عن «إرث الفينيقيين الى الفلسفة»، ص ١٩.

(١٢٨) يلاحظ المؤرخ الكبير لـ «التاريخ اليوناني» الذي كانه غوستاف غلوتز أنه بفضل تلك «الخلطة»، وما تستتبعه من نظرية مقارنة وشككية، أمكن لعلم التاريخ، بوصفه خطاباً معقلاً ونسبياً هو الآخر، أن يرى النور لأول مرة في ايونيا ايضاً. أفلم يبدأ هاقانس اللطفي، استاذ هيرودوتس، تاريخه بقوله: «إن ما أكتبه هو ما أعتقد أنه حق، لأن ماثووات اليونانيين كثيرة، وفي رأيي سخيفة» (انظر: التاريخ اليوناني، المجلد الأول: من الاصول الى الحروب الملية، مصدر آتف الذكر، ص ٥٥٣).

تطبيع العقل كما سنرى، مثلما ستكون مهمة اليونانيين تأليهه، ومهمة الحضارات القروسطية، الاسلامية والمسيحية معاً، تديينه. وهذا وصولاً الى الحضارة الحديثة التي ستعمل على إعادة عقلته وعلمته. ولكن هذا موضوع آخر. وبانتظاره لا نملك هنا إلا ان نغلق القوسين».



بالرجوع الى المقدمة الصغرى في استدلال الجابري، والقاتلة في الشق الأول من منطوقها ان «اليونانيين وحدهم مارسوا التفكير في العقل» في العصور القديمة، فإنه لم يعد محظوراً علينا، بعد العرض الذي قدمناه، ان نقطع بأن «ما صدق» هذه الدعوى ليس صادقاً الى هذا الحد: فهي تكذب مرتين. أولاً بإيجائها أن شعوب الحضارات القديمة امتنعت عن التفكير في العقل لعلة تكوينية تتعلق بصيغاتها الوراثية، ولا لاستحالة مادية ونقص في التطور التقني والتاريخي، وثانياً بسكوته المطبق عن المشاركة الفينيقية، والمشرقية في زمن لاحق، في صياغة العقل اليوناني، أو العقل المكتوب باليونانية كما نؤثر ان نقول.

واذا جئنا الآن الى الشق الثاني من منطوق المقدمة الصغرى، والقاتل ان «العرب وحدهم مارسوا التفكير في العقل» في العصور الوسطى، فإن الرجوع الى المعطيات التاريخية الاكثر بدائية يبيح لنا ان نطعن في هذه الدعوى مثني وثلاث ورباع.

فالى جانب العرب، أو المستعربين بتعبير أدق، كان للعبريين والسيان والأرمن والجيورجيين دور اكيد، وسابق على الدور العربي، في ممارسة التفكير في العقل. وبما أن الوساطة السريانية بين العقل اليوناني والعقل العربي معروفة ولا تحتاج، في السياق الذي نحن فيه، الى مزيد من البيان، فإن وقفة سريعة في «المحطة» الأرمنية والجيورجية تبدو ضرورية، ولا سيما ان قطار المركزية الاثنية العربية والاوروبية ما اعتاد وقوفاً فيهما. ذلك أنه في القفقاس، وبالإرتباط دوماً - كما في الحالة العربية - بالوساطة السريانية والبيزنطية، تطورت ابتداء من النصف الأول من القرن السادس الميلادي حركة تفكير فلسفي حقيقية. ودور الريادة في هذه الحركة يعود الى داود الارمني الذي قصد القسطنطينية واثينا والاسكندرية ليلتقف العلم الفلسفي عن معلميه الافلاطونيين المحدثين. وفضلاً عما وضعه من تأليف في اليونانية والارمنية، ترجم الى هذه الأخيرة كتاب «العبارة» و«المقولات» لأرسطو و«الإساغوجي» لفرفوريوس. وفي جيورجيا ثارت منذ القرن الخامس الميلادي مناقشات حول علاقة كل من الفلسفة والمنطق باللاهوت. ورغم الأقول الذي طرأ

على حركة التفكير الفلسفي بحكم هيمنة الكنيسة واحتكارها التعليم وتسويدها اللاهوت على الفلسفة، فإن هذه الأخيرة عادت تعرف ابتداء من القرن العاشر نهضة حقيقية. ففي النصف الأول من القرن الحادي عشر أنشأ غريغور باخلافوني (أي المعلم) الأكاديمية الأرمنية التي تخصصت في تدريس منطق أرسطو وفرفوريوس وداود. وفي القرن نفسه نبغ في جيورجيا يوحنا بثرستي (١٠٥٥ - ١١٣٠)، كبير المناطق الجيورجيين، الذي جدد طرح إشكالية العقل والنقل، وأقر للفلسفة بدور شبه مستقل بعد طول تدجين لها كمجرد خادمة للاهوت، وأعاد للقياس الأرسطي اعتباره بوصفه الشكل العلمي الوحيد للاستدلال والبرهان، وأكد بصفة خاصة على أهمية الحد الأوسط في إنتاج المعرفة. ولئن تكن الغلبة على امتداد القرون الستة الأولى من تاريخ التفكير الفلسفي في أرمينيا وجيورجيا قد بقيت، تماماً كما في الثقافات السريانية والبيزنطية والعربية، لمنطق الأفلاطونية المحدثة ولفلسفتها «المشائية» القائمة على النسبة الأرسطية لـ «تاموعات» أفلوطين، فإنه ابتداء من القرن الثالث عشر، ومع محاولات الكنيسة الكاثوليكية اللاتينية مدّ نفوذها إلى القفقاس، بدأ التحول نحو السكولائية الأوروبية الغربية وترجمت الكتابات الرئيسية لتوما الاكويني إلى الأرمنية، وإن اصطدم هذا التحول بمقاومة آخر الأفلاطونيين المحدثين من ورثة داود الارمني، وخاصة يوحنا فورونتسي (١٣٢٥ - ١٣٨٨) وغريغور تاتيفاتسي (١٣٤٦ - ١٤٠٩) (١٢٩).

ولا شك أن التفكير الفلسفي كانت له وقفة أيضاً في المحطة الفارسية، وهذا على الأقل منذ أن أمر الاميراطور «الروماني» زينون في عام ٤٨٩ بإغلاق مدرسة الرها النسطورية، معقل الأرسطية المشرقية، فوضع أتباعها أنفسهم تحت حماية ساسانيي فارس. وقد تكررت الظاهرة نفسها عام ٥٢٩ عندما أمر الامبراطور البيزنطي يوستينيانوس بإغلاق أكاديمية أثينا، فلجأ سبعة من الفلاسفة المطرودين، ومنهم سمبليقيوس القيليقي ودمسقيوس (الدمشقي)، إلى بلاط كسرى انوشروان في المدائن جنوب شرقي بغداد. ولا شك أن تاريخ التفكير الفلسفي في العهد الساساني لا يزال يحيط به قدر كبير من الغموض. ولكن لحسن الحظ أن كبير الببليوغرافيين العرب، ابن النديم، كان من أوائل من أشاروا إلى وجود وساطة

(١٢٩) فيما يتعلق بهذا العرض المختص بتاريخ التفكير الفلسفي والمنطق في أرمينيا وجيورجيا يمكن الرجوع إلى الكسندر ماكوفسكي، عضو أكاديمية العلوم الأذربيجانية، في كتابه الموسوعي عن «تاريخ المنطق»، Histoire de la logique، الترجمة الفرنسية، دار التقدم، موسكو ١٩٧٨، ص ٢٨٧ - ٢٩٩.

فارسية في نقل كتب المنطق العربية: «قد كانت الفرس نقلت في القديم شيئاً من كتب المنطق والطب إلى اللغة الفارسية، فنقل ذلك إلى العربي عبد الله بن المقفع وغيره». بل إن صاحب الفهرست عينه هو من يشير إلى وجود تراث كان محفوظاً في «الحاء التوز» من «علوم الأوائل بالكتابة الفارسية القديمة» ويؤكد أن أرداشير بن بابك، مؤسس السلالة الساسانية في القرن الثالث الميلادي، «بعث إلى بلاد الهند والصين في الكتب التي كانت قبْلهم، وإلى الروم، ونسخ ما كان سقط إليهم، وتبع بقايا يسيرة بقيت بالعراق، فجمع منها ما كان متفرقاً، وألف منها ما كان متبائناً، وفعل ذلك من بعده ابنه سابور حتى نسخت تلك الكتب كلها بالفارسية... فشرحوها وعلموها للناس... ثم جمعها وألفها وعمل بها من بعدها كسرى انوشروان، لنيته كانت في العلم ومحبة»^(١٣٠). والحال أن التنقيبات الحديثة تثبت بعضاً مما ذهب إليه ابن النديم^(١٣١). فقد ثبت مثلاً أن كتاب «المجسطي» لبطليموس قد نقل، بعد مئة سنة فقط من تأليفه، إلى الفارسية الوسطى (الفهلوية) في زمن سابور الأول الذي ملك من عام ٢٤١ إلى عام ٢٧٢ م. وحتى اسم «المجسطي» الذي ذاعت به شهرة كتاب بطليموس - وهو يحمل في الأصل عنوان «التأليف الرياضي» في العالمين العربي الإسلامي واللاتيني المسيحي، موروث في الأرجح من تسمية فهلوية سابقة^(١٣٢). والثابت تاريخياً أيضاً أن كسرى انوشروان (٥٣١ - ٥٧٨)، الذي تجددت في عهده موجة الاهتمام بال مؤلفات العلمية والفلسفية اليونانية، أنشأ في جنديسابور، في إقليم خوزستان، مدرسة للطب والفلسفة ظلت

(١٣٠) ابن النديم: الفهرست، طبعة دار المعارف المصورة، بيروت، بلا تاريخ، ص ٣٣٣ - ٣٣٧.

(١٣١) يشير ابن خلدون هو الآخر إلى وجود تراث فارسي تمت إبادته. وإشارته هذه تستحق أن نوردتها بتامها لأنها تعيد إلى شعوب الحضارات القديمة بعض حقها الذي انكره الجابري عليها. وهو كون تراثها الفكري قد باد أو أبداً، مما زاد في ألق التراث الوحيد الذي فيض له أن يبقى ويحفظ، وهو التراث اليوناني: «العلوم كثيرة والحكماء في أسم النوع الانساني متعددون، وما لم يصل اليها من العلوم أكثر مما وصل، فأين علوم الفرس التي أمر عمر رضي الله عنه، بمحوها عند الفتح، وأين علوم الكلدانيين والسريانيين وأهل بابل وما ظهر عليهم من آثارها وتناجها، وأين علوم القبط ومن قبلهم؟ وإنما وصل اليها علوم أمة واحدة، وهم يونان خاصة، لكأن المأمون بإخراجها من لغتهم وانتداده على ذلك بكثرة الترجمين وبذل الأموال فيها، ولم نقف على شيء من علوم غيرهم» (المقدمة، الكتاب الأول، مصدر آلف الذكر، ص ٤٢).

(١٣٢) بول كونيشت: «نقل العلوم القديمة من خلال مثال المجسطي لكلاوديوس بطليموس»، في: أرسطو اليوم Aristote aujourd'hui، بإشراف م.ع- سي ناصر، منشورات اليونسكو - إريس، باريس ١٩٨٨، ص ١٢٤.

قائمة الى ايام العباسيين، وفيها «التقت الحكمة الهندية والفارسية واليونانية التقاء خصباً»^(١٣٣). وقد كانت «مباحثها في المنطق الأرسطي معروفة في البصرة حيث جرى استخدامها في وضع قواعد النحو العربي»^(١٣٤). وبديهي ان المشاركة الفارسية في العقل الفلسفي المكتوب بالعربية ليست مما يمكن الممارسة فيه. ولكن نظراً الى ان علاقة اللغة بالعقل بالمعنى الثقافي للكلمة مسألة خلافية^(١٣٥)، فإننا سنلاحظ أن ما هو منكور على فارس هو إسهامها في التفكير الفلسفي بلغتها القومية. فلا فارس قبل الاسلام ولا فارس «الفارسية» بعده كان لها دور في التفكير في العقل. وهذا مع ان الفلسفة الاسلامية عرفت في فارس، بعد السكتة القلبية التي أصيبت بها في المشرق العربي في العهد السلجوقي/ الأيوبي، استمرارية تاريخية مذهشة باللغتين العربية والفارسية معاً. إذ ما كان لأحد غير «العرب»، ودوماً بموجب صغرى المقدمتين في قياس الجابري «البرهاني»، ان يمارس التفكير في العقل على امتداد العصور الوسطى. وإثبات هذا الاحتكار لهم هو محاكمة الجابري بمثابة حجر الأساس حتى ولو كلف إرساؤه حذف سلسلة بكاملها من الفلاسفة والمناطق «الفرس» تبدأ بابن سينا نفسه الذي وضع بالفارسية موسوعته الفلسفية المعروفة باسم «كتاب العلم»، وتستمر مع تلميذه «الأذربيجاني» بهمنيار الذي وضع نظرية «الدرجات الاربع في تطور العقل البشري» وتلميذه الآخر الجوزجاني الذي وضع بالفارسية صيغة أخرى من «حي بن يقظان»، وتتكامل حلقاتها وصولاً الى العصر الحديث مع «مثنائي» مدرسة أصفهان و«افلاطوني» ميتافيزيقا النور وسائر مدارس شيراز وطهران وكرمان من امثال المير دما، الملقب بـ «المعلم الثالث»، والسمناني والشهبستري والكاشفي والشيرازي والفندرسكي والقمي والجيلاني والخواجوثي والخونساري والدشتي^(١٣٦)، الخ.

(١٣٣) ت. ج. دي بور: تاريخ الفلسفة في الاسلام، ترجمة محمد عبد الهادي ابو ريده، طبعة الدار التونسية للنشر، بلا تاريخ، ص ٤٧.

(١٣٤) أ. ماكوفسكي: تاريخ المنطق، مصدر آف الذكر، ص ٣٠٢.

(١٣٥) بصدد هذه النقطة يبدي الجابري نفسه تردداً. فهو في الوقت الذي يميل الى اعتبار كل ماكتب باليونانية قبل العصر الهلنستي جزءاً من العقل اليوناني الى حد التعمية التامة على المشاركة الغنيقية فإنه يبعد بالمقابل ما بين العقل العربي وابن سينا الذي كتب بالعربية تارة بحجة أنه «فارسي» و«شوافي»، وأخرى بحجة أنه آت من «الشرق»، مهد اللاعقلانية!

(١٣٦) ليس من سييل الى حصر عشرات الفلاسفة والميتافيزيقيين والاشراقين الذين تتردد أسماؤهم في الفلسفة الاسلامية الفارسية التالية للفلسفة الاسلامية العربية. ولا يزال الكتاب الجامع عنهم هو «تاريخ الفلسفة الاسلامية» لهري كوريان الذي لم يترجم منه الى العربية سوى جزئه الأول دون جزئه الثاني الذي يتناول بالتحديد المرحلة الفارسية من الفلسفة الاسلامية بعد موت ابن رشد.

بيد أن الخيانة الكبرى في جدول غياب الجابري تشغلها الحضارة الأوروبية المسيحية اللاتينية القروسطية. و«الهفوة» هنا غير قابلة للتفسير بعلم نفس الهفوات البسيط، ولا باحتمال محض الجهل المعرفي كما في حالة الثقافات القفوقسية «الصغيرة»، ولا حتى بنوازع التعالي القومي كما في حالة ذلك الشريك الكبير وذلك الخصم الكبير في الحضارة الإسلامية الذي كانه فارس. فنحن هنا أمام تغييب أكثر منا أمام غياب، أي أمام فعل متعدي ينم عن قصدية واعية في اشتغال المركزية الاثنية الجابرية. فإذا يحرص الجابري امتياز التفكير في العقل بالحضارات الثلاث: اليونانية والعربية والأوروبية الحديثة، قفزاً فوق الحضارة اللاتينية القروسطية، فهذا لأن ما يضعه نصب عينيه أولاً وأخيراً، هو أن يصدر حكم قيمة. وبقدر ما أن حكم القيمة هذا يتعارض، أو على الأقل لا يطابق حكم الواقع، فقد كان لا بد من تنفيذ مناورة ما للالتفاف حول مقولة الواقع. وقد اتخذت هذه المناورة شكل حذف وإلغاء، أو إغفال إذا كنا لا نريد التطرف في ألفاظنا. فلقد كنا ذكرنا أن الاستراتيجية السيكلوجية لخطاب الجابري فيما يتعلق بنظرية العقل هي التضميد الترجسي للجرح الانتروبولوجي. فليس أشقى للنفس ولا أبرأ لسقمها من أن تجرد نفسها وقد احتلت موقعاً انتصافياً بين الحضارتين اللتين بوأتا العقل - أو هكذا يفترض فيهما - أعلى مكانة في سلم قيمهما الذي بات هو عينه إلى حد كبير، بفضل تعميم أوروبا لنمط معقوليتها على العالم، سلم قيم سائر البشرية. ولكن بما أن بيت القصيد هو الاستثمار التفاخري للعقل من حيث هو قيمة عليا، لا من حيث هو مقولة إيستمولوجية، فقد كان لا بد من إسقاط الحضارة الأوروبية القروسطية من قائمة الحضارات التي مارست التفكير في العقل، لا لأنها لم تمارس في الواقع التاريخي مثل هذا التفكير، بل لأن مجرد التذكير بأن حضارة كالحضارة الأوروبية القروسطية قد شاركت هي أيضاً في التفكير في العقل من شأنه أن يطعن في القيمة التفاخرية لهذا النمط من التفكير. أية ذلك أن الحضارة الأوروبية القروسطية تحتل مكانها في الوعي الجمعي العربي السائد بوصفها بالتحديد حضارة قروسطية، أي «ظلامية». وعلاوة على أنها حضارة أوروبا «الغارقة في ظلمات القرون الوسطى»، فهي أيضاً حضارة الحملات الصليبية. وحتى اللاتينية، التي كانت لغة مشتركة للثقافة العاملة في تلك الحضارة، تحتل موقعها في الوعي العربي بوصفها «لغة ميتة»، لغة كتبة ورجال كنيسة ولاهوت ومحاكم نفتيش، لغة كان مرهوناً بموتها ميلاد الحداثة وتبلور القوميات. وفضلاً عن أن مثول مثل

هذه الحضارة في «القائمة الثلاثية» - المرفوعة الى مستوى «سجل ذهبي» لتاريخ العقل - كان من شأنه أن يُذهب الكثير من رونقها وبهرجها، فقد كان استبعادها ضرورياً ايضاً لتبديد أية شبهات قد تحوم حول الحضارة العربية الاسلامية نفسها، على اعتبار ان لغة الثقافة العاملة لهذه الحضارة كانت هي اللغة العربية الفصحى التي قامت في غربي آسيا وشمالى افريقيا بدور مماثل لذلك الذي قامت به اللاتينية في اوربا الغربية في الحقبة التاريخية عينها، وكذلك على اعتبار ان ممارسة الحضارة العربية للتفكير في العقل قد تمت من خلال الفلسفة الاسلامية التي تجمعها والفلسفة المسيحية اللاتينية صلات شبه وقربى بالغة الماتنة الى حدّ دفع مؤرخاً بارزاً للفلسفة الاسلامية الى القول: «في الواقع إن الفلسفة العربية في الشرق تقابل الفلسفة اللاتينية في الغرب، ومن هاتين الفلسفتين - مضافاً اليهما الدراسات اليهودية - يتكون تاريخ البحث النظري في القرون الوسطى»^(١٣٧).

والواقع أن الوعي بانتماء الفلسفة العربية الاسلامية، مثلها مثل الفلسفة المسيحية اللاتينية - وكذلك الفلسفة اليهودية سواء منها المكتوبة بالعبرية أو العربية أو اللاتينية - الى «البحث النظري في القرون الوسطى» يتقدم بنا خطوة اخرى الى الامام في تفكيك إشكالية «التفكير في العقل» كما يصوغها الجابري في مقدمته الكبرى والصغرى. فنحن لا نماري في أن الحضارة العربية الاسلامية، مثلها مثل الحضارة المسيحية اللاتينية المحذوفة من دائرة المفكر فيه، مارست التفكير في العقل. لكن ليس كل تفكير في العقل مثل أي تفكير في العقل. فحتى التفكير في العقل له نسبته التاريخية والحضارية. فالحضارة التي تفكر في العقل لتؤسس استقلاليتها هي غير الحضارة التي تفكر في العقل لتؤسس تبعيته. وإن يكن ثمة من فارق يميز تمييزاً جوهرياً «إبستمي» العصور الحديثة عن «إبستمي» القرون الوسطى فهو بالتحديد فارق استقلالية العقل من تبعيته. وإن يكن ثمة من «إبستمي»، أي نظام للمعرفة العقلية، قابلة للتوصيف بأنها «قروسطية» فهي بالتحديد تلك الإبستمي التي تجعل، في الطرف اللاتيني المسيحي، من الفلسفة خادمة اللاهوت، وفي الطرف العربي الاسلامي من العقل تابعاً للنقل. فالعقل كما كان يقول الحارث المحاسبي، وهو من أوائل من بحثوا في نظرية العقل في الاسلام، إنما هو «العقل عن

(١٣٧) إبراهيم مذكور: في الفلسفة الاسلامية، منهج وتطبيق، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٣، المجلد الاول، ص ٢٢.

الله^(١٣٨). والعقل، كما كان يقول الغزالي، لا يبصر إلا بنور الشرع، تماماً مثلما لا يبصر الشرع إلا بنور العقل: «فالعقل مع الشرع نور على نور»^(١٣٩). والحكمة عند ابن رشد «صاحبة الشريعة والاخت الرضية... وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة»^(١٤٠) ولا ينكر فيلسوف قرطبة احتمال ان يقع بين الحكمة والشريعة «ما قد يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة»، لكنه يؤكد جازماً أنه ما دامت «الشريعة حقاً» وما دامت الحكمة هي بالتعريف «النظر المؤدي الى معرفة الحق»، فإننا معشر المسلمين نعلم، على القاطع، أنه لا يؤدي النظر البرهاني الى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له^(١٤١). بل ان كبير مثلي المذهب العقلي في الاسلام لا يحجم، في نصه الجدالي الكبير مع الغزالي، عن الاعلان عن قصور العقل في حال تصادمه مع الشرع: «الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع؛ فإن ادركته استوى الإدراك، وكان ذلك أتم في المعرفة. وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الانساني عنه»^(١٤٢). ولئن يكن مؤلف «التهافت» قد اكتفى بتكفير الفلاسفة، فإن مؤلف «مهاجت التهافت»، رغم مصادرتة على عدم مضادة الحق للحق، لا يتردد في الاعلان عن وجوب «قتل الزنادقة»، علماً بأن تعريف الزنديق عنده هو من لا يسلم من الفلاسفة «مبادئ الشريعة»^(١٤٣). ولكن رغم هذا التشدد - الذي قد يكون «تكتيكياً» على ما يفيدنا بعض دارسي فكر ابن رشد - فإن هذا الأخير يظل بضد وخصمه الغزالي عن إشكالية نظرية متقدمة فلسفياً تؤكد على تضامن العقل والنقل. لكننا اذا غادرنا بالمقابل مضمار الفلسفة الى مضمار الفقه، وهو مضمار أوسع تمثيلية للعقل العربي الاسلامي، طالعنا إصرار على استتباع العقل للنقل، وهذا ليس فقط عند أهل التشدد والفروع من مالكية أو حنبلية، بل حتى عند أصولي كبير كانت له الإمامة

(١٣٨) الحارث بن أسد المحاسبي: مائة العقل، في: حسين القوتلي: العقل وفهم القرآن، الطبعة الثالثة، دار الكندي ١٩٨٣، ص ٢١٠.

(١٣٩) ابو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٨، ص ٤.

(١٤٠) ابو الوليد بن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق عماد عمار، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٣، ص ٦٧.

(١٤١) المصدر نفسه، ص ٣٢ - ٣٣.

(١٤٢) ابو الوليد بن رشد: مهاجت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة بلا تاريخ، الجزء الثاني، ص ٧٥٨.

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ٧٩١.

العظمى في الفنون فقهاً وأصولاً وتفسيراً وحديثاً» هو الشاطبي الذي يعطي الصياغة القطعية التالية لإشكالية التبية: «العقل غير مستقل البتة، ولا ينبني على غير أصل، وإنما ينبني على أصل متقدم مسلّم على الإطلاق... ولا أصل مسلّم إلا من طريق الوحي... والعقل إذا لم يكن متبعاً للشرع لم يبق له إلا الهوى والشهوة» (١٤٤).

هل معنى ذلك أننا نريد أن نقلب مفاضلة الجابري إلى مباحسة وأن نتخذ من العقل العربي الاسلامي موقفاً هجائياً؟ في الواقع، وبعيداً عن همّ التعالي أو التنادي عن عقول الحضارات الاخرى، فإن المقايسة الوحيدة الممكنة، من وجهة نظر نقدية وتاريخية، بين العقول الحضارية هي المقايسة الاستمسية، أي تلك التي تعتمد المقارنة الوصفية، لا القيمية، بين نُظُم المعرفة العقلية بالإحالة، بالنسبة إلى كل عقل، إلى شروطه ومعطياته وإحداثياته. ولكن حتى من وجهة نظر إستمسية صرفة، فإنه لا يكفي أن نمتلك الجرأة السهلة لمقايسة عقول «القائمة الثلاثية» بعقول «الحضارات القديمة» المستعبدة بشكل استباقي أصلاً من القائمة، بل لا بد أن نمتلك أيضاً الجرأة الصعبة لمقايسة العقول الثلاثة - أو الأربعة بالاحرى بعد توسيع القائمة لتشمل عقل الحضارة اللاتينية المسيحية - فيما بينها ولمقارنة طريقة كل منها في ممارسة «التفكير في العقل». وبدون أن يكون في المجال متسع لتقديم أي عرض تاريخي مفصل - يتجاوز أصلاً كفاءتنا - فإن أول ما يمكن أن نميز به العقل اليوناني، على ما يترأى لنا، هو أنه عقل استفاد من سائحة تاريخية استثنائية تمثلت بغياب دين منظم وسائد، فاستطاع من خلال معركة سهلة نسبياً مع «الميتوس» أن يؤسس نفسه في «لوغوس». ولكن بالنظر إلى انسداد الافق التاريخي، وإلى عدم إمكانية تطور «علم» على نحو ما سيعرفه عصر النهضة الأوروبي، فقد راح «اللوغوس» يدور على ذاته ويأكل نفسه ويتحول إلى ضرب جديد من «الميتوس». وهذا التحول لم ينتظر طغيان المذاهب الغنوصية والهرمسية والتيارات «الشرقية» اللاعقلانية كما

(١٤٤) ابر اسحق الشاطبي: الاعتصام، تصحيح محمد رشيد رضا، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، بلا تاريخ، الجزء الاول، ص ٤٧ - ٥١. ولا نكتّم القارئ أن اختيارنا هنا للشاطبي ولابن رشد كان عن عمد. فقد يطعن الجابري في تشبیه المحاسبي والغزالي للعقل العربي الاسلامي بحكم اتساقهما إلى ما يسميه بـ «النظام المعرفي العرفاني». ومن ثم فقد حرصنا على تعضيد اطروحتنا من إستمسي الحضارة العربية الإسلامية بشواهد من مثلين بارزين - في تقييم الجابري نفسه - للنظام المعرفي «البرهاني» ولنظام المعرفي «الياني». وهما فضلاً عن ذلك «مغريان»، ولا يتميان بالتالي إلى ما يسميه الجابري بـ «اللاعقلانية المشرقة».

يفترض الجابري - تأثراً بفرضيات الأب فستوجيير كما سنرى - بل لاحظ نذره الأولى منذ أن ارتد افلاطون عما يسميه المستهلنون بعصر «التنوير اليوناني»، فحول الفلسفة الى شبه دين والعقل الى إله، وعلى الاخص منذ أن جعل أرسطو الوظيفة الوحيدة لهذا الآله - العقل ان يتعقل ذاته. والواقع أن ذلك العقلاني الكبير الذي كانه مؤسس المشائية يقدم لنا هو نفسه الدليل على ان التفكير في العقل ليس على الدوام درجة في العقلانية أسمى من التفكير بالعقل. فأضعف أجزاء فلسفته واكثرها هشاشة والتباساً وأشدها مواتاً كمادة معرفية، بل وأبعدها عن العقلانية، نظريته في العقل وتقسيمه إياه الى عقل بالقوة وعقل بالفعل، والى عقل فعال وعقل منفعل، والى عقل هيولاني وعقل مستفاد. وهو التقسيم الذي سيتوالى ويتفرع على شكل حلقات مفرغة ومتحدة المركز على امتداد العصور القديمة والوسطى، والذي سيأسر التفكير في العقل، سواء أفي الفلسفة العربية الاسلامية أم في الفلسفة اللاتينية المسيحية، في إشكالية سكولائية عقيمة لن يتحرر الفكر البشري منها إلا مع النهضة وإطالة فجر الحداثة التي سنبني نفسها فلسفياً على «القطيعة» مع الموروث الأرسطي المتراكم من الشروح والشروح على الشروح. ولا يشق علينا ان ندرك أن عدم توافر نظرية تشريحية وفيزيولوجية عن الوظيفة التفكيرية للدماغ البشري - الى حد استبداله بالقلب أو بالكبد أو حتى بالدماغ كمركز للتفكير - هو ما أوجد الحاجة الى تخيل مصدر إلهي للعقل البشري يمثل العقل الفعال الذي سماه بعض الفلاسفة المسيحيين بينه وبين الله، وبعض الفلاسفة المسلمين بينه وبين ملاك الوحي جبريل.

والحال ان هذا التداخل بين إشكالية العقل الفعال وإشكالية الوحي هو ما لا يجعلنا نقيم بين العقل اليوناني والعقل الوسيطى الاسلامي أو المسيحي تلك القطيعة التي نقيمها بين هذه العقول الثلاثة وعقل الحداثة. ولكن ذلك التداخل هو ما يجعلنا نمتنع ايضاً عن إقامة علاقة استمرارية أو مطابقة مطلقة. فالإشكالية المركزية التي تحرك العقل العربي الاسلامي في أفقها هي إشكالية النقل والعقل، نظراً الى أن هذا العقل اشتغل في ظل هيمنة وعي ديني شمولي، ونظراً ايضاً الى أن الحضارة العربية الاسلامية، التي هي نموذج مكتمل لـ «حضارة كتاب»، قامت من الاساس على «أصل متقدم مسلم بإطلاق» على حد تعبير الشاطبي. وقد أعطى العقل العربي الاسلامي عطاءه الكبير عندما وقف على شبه قدم من المساواة مع النقل وراح، انطلاقاً من النقطة المركزية للنص، يبني دائرة حضارية كبيرة، ثم ما لبث ان دخل

في طور معاكس - في الشروط التاريخية لما سمي بعصر الانحطاط - ومضى، بطوره أو برغمه، يقلص الدائرة الى مركزها ويلغي بنفسه كل العمل الحضاري الذي أنجزه حول النص - وإشكالية النقل والعقل هي عينها التي حكمت أيضاً الحضارة اللاتينية المسيحية التي كانت بدورها حضارة كتاب. ولكن بالنظر الى ان «الكتاب» كان في حالتها نصاً مترجماً، فقد عمّدت الاشكالية باسم إشكالية الايمان والعقل. وبالتمايز ايضاً مع الحضارة العربية الاسلامية أسلمت الحضارة اللاتينية المسيحية مصائرهما - وبالتضاد معها الى حد غير قليل - الى «عصر نهضة» لا الى «عصر انحطاط»، وذلك من خلال تطوير إشكالية الايمان والعقل الى إشكالية الدين والعلم. ف «العلم»، بما فتحه من إمكانيات تقدم لا متناهية، ألغى الطابع الدائر على نفسه للعقل التأملي، كما ألغى الايقاع الدوري لحركة التاريخ، وارتد بالحضارة - على حد تعبير شبنغل - من شكل الدائرة الى شكل السهم، وهذا السهم الذي ما زال مندفعاً الى الأمام هو ما يطلق عليه اليوم اسم «الحدائث»، وهي حدائث قابلة لأن ترفض من قبل «العقول الحضارية» التي لم تشارك في صنعها ولكنها غير قابلة - في أفقنا التاريخي المنظور - لأن تُجاوز.

واذا اردنا إيجاد صلة نسب ما بين العقل العربي وبين هذه الحدائث فليس الطريق الى ذلك التعالي على عقول «الحضارات القديمة»، ولا بالاستناد إلى استدلال عقلي لا يستوفي حتى الشروط الشكلية للقياس البرهاني، ولا بالخلط غير المشروع منطقياً بين حكم القيمة وحكم الواقع، ولا بانتحال مقدمة كبرى دائرة على نفسها وغير مسلّم بها في اوائل العقل، ولا بتركيب مقدمة صغرى لا يصدق ماصدقها على الواقع التاريخي، بل السبيل الى ذلك موضوعة العقل العربي في سياقه المعرفي وإخضاعه في بنيته الماضية والحاضرة لعملية نقد ذاتي مماثلة لتلك التي أخضعت اوروبا الحديثة نفسها لها عندما انتفض عقلها المكوّن تكراراً على عقلها المكوّن، مع كل ما يعنيه هذا الشغل المؤلم للذات على الذات من تفعيل جديد للمجرح النرجسي.



لقد آن الأوان لنطرح على أنفسنا سؤالاً ختامياً: اذا كان كل قياس مركب من مقدمتين تلزم عنه نتيجة، فما النتيجة التي يتوخى الجاهري الخلوص اليها «برهانياً» من خلال تركيب مقدمتيه اللتين استأدانا تفكيكهما ما استأدانا - والقارىء معنا - من جهد؟

اننا نستطيع اختصار الجواب بالقول: انه الدخول الى نادي العقل.

والحال أنه قد بات واضحاً للقارئ أن هذا النادي أشبه ما يكون بنوادي البيض المقللة والمحصورة العضوية في المجتمعات السوداء.

والمائلة ههنا تفرض نفسها: أفلا يستحضر موقف الجابري الراض الاعتراف بالصفة العقلانية لكل حضارة لم تمارس التفكير في العقل موقف من لا يعترف للانسان الأسود بالصفة الانسانية لا لأنه ليس صاحب جلد كباقي البشر، بل لأنه ليس أبيض الجلد كبعض باقي البشر؟

واذا تابعنا هذه الاستعارة اللونية الى نهايتها، وجدنا الإشكالية التي يصير الجابري أن يجبس فيها الانتروبولوجيا الحضارية المقارنة تشف بقدر غير قليل عن الاصول العنصرية المباطنة بالضرورة لأية نزعة مركزية اثنية مهما تكن معقلنة وضابطة لنفسها. فبالمقارنة مع اوربا «البيضاء» وافريقيا «السوداء»، فإن اللون الذي يمكن ان يعد فارقاً للعقل الحضاري العربي الاسلامي هو اللون «الأسمر»، أي تحديداً اللون الذي ما هو بأبيض ولا بأسود، بل درجة وسطى بينهما. وبما أن كلاً من العنصرية والمركزية الاثنية تقوم على اثنية قطعية تنفر من التوسط وتحرص، بضرب شرس ومشبه من العقلانية، على رفع راية مبدأ الثالث المرفوع عالياً، فإنه لا يبقى من فارق بينهما سوى فارق موقفهما من «الأسمر» الوسطي لا من «الابيض» و«الأسود» اللذين يقيان في الحالين معاً حدين. فالعنصرية تحكم على الأسمر بأنه غير أبيض فتلحقه بالأسود، والمركزية الاثنية تحكم بدورها على الأسمر بأنه غير أسود فتلحقه بالأبيض. وهكذا، ومن طرف اول، وجدنا مقدم كتاب «اوربا صنعت العالم» يدمج الفكر العربي الاسلامي بأنه «فكر ناقل»، أي «أسمر» بالإحالة الى الاستعارة اللونية، ويرفض أن يفسح له مكاناً في النادي الشائفي، اليوناني - الاوروبي، المقتصرة عضويته على المنتمين الى العقل الكوني «الابيض». ومن طرف ثانٍ، نجد مؤلف «تكوين العقل العربي» لا يرسم اية شكوك حول الامتياز الاحتكاري لهذا النادي، بل تقتصر كل مطالبته على توسيع عضويته لتصبح ثلاثية: عربية - يونانية - اوروبية.

وحسبنا هنا ان نعقد مقارنة ختامية بين موقف ناقد العقل العربي وموقف كبير مؤرخي العقل اليوناني وكبير نقاده معاً الذي هو جان بيير فرنان. فهذا الأخير، ومن موقع مذهب انساني موسّع وراض للعنصرية كما للمركزية الاثنية، يماري في

ان يكون اكتشاف الاغريق «للوغوس» قد أحدث في تاريخ الفكر البشري قطيعة جذرية، ويرفض بالتالي «وضع الانسان اليوناني فوق سائر شعوب الارض»، ويرفض ايضاً وعلى الاخص ان يؤول هذا «التفوق» بالوراثة، و«كما لو بمشيئة من العناية الالهية»، الى «الفكر الغربي، سليل الهلينية»، ويعلن بصحو عقلي يقل نظيره أنه «قد تزعزعت خلال الخمسين سنة الأخيرة الثقة باحتكار الغرب للعقل. فأزمة الفيزياء والعلم المعاصرين هزت أسس المنطق الكلاسيكي - وهي الأسس التي كان يسود الاعتقاد بأنها نهائية. والاحتكاك مع الحضارات الكبرى المختلفة روحياً عن حضارتنا، مثل الهند والصين، قد فجّر إطار المذهب الانساني التقليدي. فالغرب لا يستطيع بعد اليوم ان يعتبر أن فكره هو الفكر، ولا ان يجي في فجر الفلسفة اليونانية مطلع شمس العقل»^(١٤٥).

وبالمقابل، فإن ناقد العقل العربي يبني إشكاليته التفاضلية بين العقول الحضارية كما لو أن «الأزمة» التي أشار إليها فرنان لم تقع، وكما لو أن المصادر الاستشراقية للمقرن التاسع عشر ما زالت محافظة على مصداقيتها في نهايات القرن العشرين، وكما لو ان الاعتقاد بأن الفكر الغربي هو الفكر، بألف ولام التعريف، ما زالت له مبرراته التي لا تطعن فيها كشوف الخمسين سنة الأخيرة الموجبة لتوسيع نطاق المذهب الانساني. وكل ما يفعله ناقد العقل العربي هو أنه يتبنى لحسابه الخاص الاطروحة التي يطعن فيها ناقد العقل الغربي، ولكن مع إخضاعها لعملية «إزاحة» تقتضيها ملاسبات التاريخ والجغرافية: فخطأ هذه الاطروحة لا يكمن في تمييزها للفكر العقلاني الابيض على الفكر اللاعقلاني الأسود، بل في كونها تدرج الفكر العربي الاسلامي في عداد الأخير بدلاً من ان تدرجه في عداد الأول. والمذهب الانساني الذي يحامي عنه مؤلف «الأسطورة والفكر لدى الاغريق» بحاجة فعلاً الى توسيع في رأي ناقد العقل العربي، ولكن ليشمل «الأسمر» فقط دون «الأسود». والعنصرية نفسها لا تحتاج الى أكثر من تصحيح وإعادة إخراج، ولكن ليس الى نقد جذري وإلغاء. فمن طريق «تطويرها» من عنصرية تمتجها الذات الى مركزية اثنية تدغدغ هذه الذات، يسترد العقل العربي حقوقه المهضومة وكرامته المهيضة، وذلك لا من خلال تغيير حدتي الاشكالية، بل من خلال تغيير موقع العقل العربي بينهما، أي ليس من خلال التشكيك في تفوق العقل اليوناني -

(١٤٥) جان بير فرنان: الاسطورة والفكر لدى الاغريق Mythe et pensée chez les grecs، منشورات لاديكوفرت، باريس ١٩٨٥، ص ٣٧٤.

التوظيف المركزي الإنساني لنظرية العقل

الأوروبي على العقل أو بالأحرى «اللاعقل» الحضارية القديمة، بل من خلال تثبيت هذا التفوق وتوسيع محفظة المساهمة فيه بحيث يحتل العقل العربي في مجلس إدارة نادي «العقل الكوني» المقعد الذي يعود إليه كشریک ذي حصّة كاملة بمقتضى النتيجة التي يتمخض عنها لزوماً تراكب المقدمتين في قياس الجابري الحصري.

✓ لقد أجرينا كل محاكمتنا حتى الآن كما لو أن «الأصفر» مستبعد بحكم واقع الحال من المفاضلة اللونية، أو كما لو أنه محكوم عليه سلفاً، عملاً بمبدأ الثالث المرفوع في محاكمة الجابري الثنائية، بأن يكون مطابقاً في الهوية للأسود لمجرد أنه ليس أبيض.

وبمعنى آخر، لقد بدا علينا وكأننا نسلم للجابري، بعد أن حصرنا النقاش بحضارات الحوض الشرقي للبحر الأبيض المتوسط، بأن حضارات الشرق الأقصى القديم، وتحديداً منها حضارات الهند والصين، لم تمارس التفكير في العقل، ولكن مع الاستدراك بأن عدم التفكير في العقل حق مشروع لها ما دام مفهوم العقل نفسه نسبياً إلى الحضارات، والحضارات نسبية فيما بينها.

ولكن آن الاوان لنطرح السؤال بالإحالة الى التاريخ والواقع التاريخي: أصحيح أن حضارات الشرق الأقصى القديم لم تفكر في العقل؟

نحن لا ندعي طبعاً أننا نملك الأهلية الاختصاصية للإجابة عن هذا السؤال، بيد أن الأبحاث المتراكمة «خلال الخمسين سنة الأخيرة، كما نوّه جان بيير فرنان، تبيح لنا لا أن نصوغ مشروع جواب فحسب، بل أن نقطع ايضاً، وللحال، بأن هذا الجواب سيكون إيجابياً تمام الإيجابية، ولا سيما بالنسبة إلى الهند التي تجمّعت حول حضارتها القديمة بحوث جديدة وثمينة «قطعت» بل قلبت رأساً على عقب استنتاجات المدرسة الاستشراقية للقرن التاسع عشر وأحكامها - وهي المدرسة عينها التي يبدو أن الجابري توقف عندها وأعاد، بالتبعية دوماً لهيغل، ولكن برسم القارئ العربي هذه المرة، إنتاج تحيزاتها»^(١٤٦).

(١٤٦) ليت الجابري توقف قليلاً بالمقابل عند المدرسة «الاستشراقية» العربية الإسلامية. فلا البيروني ولا ابن النديم ولا صاعد الأندلسي ولا غيرهم من «المستشرقين» ومؤرخي «الأمم» في التراث العربي الإسلامي ظلّموا «العقل الهندي» بمثل ما ظلّمه الجابري في متابعتها للاشروطة لتحيزات النزعة=

ولقد مرت بنا في هذا السياق أسماء كارل زيمر ومادلين بياردو وآرثر باشام ومرسيل غرانيه وجاك جرنيه، بالإضافة طبعاً الى اسم بير ماسون - اورسيل، ولكننا نستطيع توسيع القائمة، وتخصيصاً فيما يتعلق بالهند، لتشمل الايطالي توتشي والألماني دوسن والروسي شتشرتسكوي والأميركي إنغالز والهنديين شاطرجي وداتا.

والواقع ان الجابري، باستيعاده الهند من دائرة حضارات العقل، لا يقفز فوق نتائج البحوث الاختصاصية في «الخمسين سنة الأخيرة» فحسب، بل كذلك فوق البدهة المقررة في الأدبيات العامة لتاريخ الحضارة، ومنها على سبيل المثال، لا الحصر، «قصة الحضارة» لول ديورانت. يقول محرر هذه «التوليفة» التاريخية التي تعد بلا جدال واحداً من الأعمال الموسوعية الأكثر تداولاً في العالم حول المسيرة الكونية للحضارة منذ الثلاثينات من هذا القرن: «ان تفوق الهند أوضح في الفلسفة منه في الطب... فبعض كتب «يويانيشاد» أقدم من كل ما بقي لنا من الفلسفة اليونانية؛ ويظهر ان فيثاغورس وبارمينيس وأفلاطون قد تأثروا بالميتافيزيقا الهندية... ولن تجد بين بلاد العالمين بلداً اشتدت فيه الرغبة في الفلسفة شدةً في الهند؛ فهي عند الهنود لا تقتصر على كونها حلية للإنسان أو تفككة يسري بها عن نفسه، بل هي جانب هام لا غنى لنا عنه في تعلقنا بالحياة نفسها وفي معيشتنا لتلك الحياة. ان معلمي الفلسفة هناك كانوا في كثرة التجار في بابل، ولن تجد في بلد آخر غير الهند عدداً من المدارس الفكرية بمقدار ما تجده منها هناك. ففي إحدى محاورات بوذا ما يدلنا على أنه قد كان في الهند في عصره اثنان وستون رأياً في النفس يأخذ بها الفلاسفة المختلفون». ثم يختم ول ديورانت بالاستشهاد بقوله للرحالة الفيلسوف هرمان فون كيسلنغ مقتبساً مما أورده في «يوميات تسفار فيلسوف»: «إن هذه الأمة الفلسفية قبل كل شيء لديها من الالفاظ السنسكريتية التي تعبر بها عن الفكر

= الاستشراقية الأوروبية العائدة تاريخياً وباستمرار إلى القرن التاسع عشر. أفلا نجد مؤرخاً مبكراً مثل اليعقوبي التوف عام ٢٨٤ هـ يقول بالحرف الواحد: «الهند أصحاب حكمة ونظر، وهم يفوقون الناس في كل حكمة، فقولهم في النجوم أصبح الاقاول، وكتابتهم في كتاب «السندهند» الذي منه اشتق كل علم من علوم ما تكلم فيه اليونانيون والفرس وغيرهم، وقولهم في الطب المتقدم... ولهم في المنطق والفلسفة كتب كثيرة في أصول العلم، منها كتاب طوفا في علم حدود المنطق، وكتاب ما تفاوت فيه فلاسفة الهند والروم، ولهم كتب كثيرة يطول ذكرها ويبعد عرضها»؟ (تاريخ اليعقوبي، تحقيق م. ث. هوتسما، منشورات إ. ي. بزل، لايدن ١٩٦٩، ص ١٠٥).

الفلسفي والديني أكثر مما في اليونانية واللاتينية والجرمانية مجتمعة»^(١٤٧).

والواقع أنه حتى أشد مؤرخي الفلسفة انتصاراً للفلسفة اليونانية، وأرسلهم اعتقاداً بأن «ما من شيء يتحرك في هذا الكون إلا وهو يوناني في أصله»، عتينا شارل فرنر مؤلف «الفلسفة اليونانية»، لا يملك إلا أن يقر، في أعقاب هيجل - أستاذه - أن «الشعب الوحيد في العصور القديمة الذي كانت له، إلى جانب الإغريق، فلسفة هو الشعب الهندوسي»^(١٤٨). ولكن إذا كان المؤرخ الهيجلي للفلسفة اليونانية لا يملك نفسه عن أن يضيف، كما تقضي قواعد المركزية اللاتينية، أن «فلسفة الهند لا هوت أكثر منها فلسفة حقيقية»، فإن مؤرخ المنطق الكبير الذي كانه الكسندر ماكوفلسكي، الذي عمل زهاء عشرين عاماً في إعداد كتابه «تاريخ المنطق» الصادر بالروسية عام ١٩٦٧، لا يؤكد فقط وجود فلسفة هندية، حتى بالمعنى اليوناني للكلمة، بل كذلك وجود منطق هندي لا يقل أصالة و«عقلانية» عن المنطق الأرسطي، كما لا يقل عنه قابلية للتعريف بأنه «علم الفكر» و«علم قوانين العقل» و«علم نظرية المعرفة». يقول في مطلع الفصل الأول الذي خصصه من كتابه لتاريخ الفلسفة والمنطق في الهند وضمه - بالإضافة إلى مساهمته الخاصة - حصيلة دراسات «المستعدين» الحديثين حول تاريخ العقل في الجناح الهندي من العالم القديم: «إن الفلسفة، كمضمار مستقل للمعرفة، قد ظهرت في الهند في القرن السادس قبل الميلاد، عندما لم يعد في مقدور التفسير الديني المحض للعالم أن يلبي متطلبات المعرفة العلمية الوليدة»^(١٤٩).

وبدون الدخول في سجال حول الأسبقيات الزمنية، فإن عميد المستعدين المعاصرين آرثر باشام يذهب هو الآخر إلى القول بـ «تبكير» الفلسفة اليونانية: «إن كتب اليوبانيشاد الأولى وكتابات البوذية والجانية تعود جميعها إلى حقبة القرنين السابع والسادس ق.م. وهي تشهد على صياغة وجود وفرة هائلة من النظريات والفرضيات حول أصول الكون وطبيعة النفس ومشكلات أخرى مشابهة... والحق أنه في هند القرنين السابع والسادس ق.م نكتشف وجود حياة عقلية لا تقل

(١٤٧) ول ديورانت: قصة الحضارة، المجلد ١، الجزء ٣، ترجمة زكي نجيب محمود، طبعة مصورة، دار الجليل، بيروت بلا تاريخ، ص ٢٤٦ - ٢٤٧.

(١٤٨) شارل فرنر: الفلسفة اليونانية La philosophie grecque، منشورات بايو، باريس ١٩٧٢، ص ٧. أما صاحب القول التي ترد أصل كل حركة في الكون إلى اليونان فهو المستهل النمساوي الشهير ثيودور غومبرز، مؤلف «مفكري الإغريق».

(١٤٩) أ. ماكوفلسكي: تاريخ المنطق، مصدر أنف الذكر، ص ١٥.

عنفواناً وغزارة نتاج عن الغابة بعد موسم الامطار»^(١٥٠).

إذن فالفلسفة الهندية قد رأت النور في شبه تواقف مع الفلسفة اليونانية، أو بسبق زمني لا يتعدى قرناً أو نصف قرن. وليس هذا هو وجه التوازي الوحيد بين الفلسفتين. فكما دشّن ظهور الفلسفة في إيونيا بداية صراع اللوغوس ضد الميتوس، كذلك فقد مثلت بداية الفلسفة في الهند محاولة للاستعاضة عن التفسير الديني للعالم بتفسير «علمي». بل أكثر من ذلك: فكما تلبست بداية الفلسفة الابونية، مع الفلاسفة الملطيين، طابعاً «طبيعياً»، كذلك فإن أول مدرسة فلسفية رأت النور في الهند كانت ذات منزع طبيعي ومادي «ساذج». وكما ان الفلاسفة الملطيين الاوائل، في عملية قلبهم السؤال الديني عن كيفية خلق العالم الى سؤال فلسفي عن هوية العناصر التي يتألف منها العالم، ردوا كل ما في الطبيعة الى مبدأ واحد تمثل تارة بالماء وطوراً بالهواء وتارة ثالثة بالنار أو التراب، قبل أن يأتي انبأذقلس ليصوغ نظرية العناصر الاربعة التي سيفرضها فيما بعد افلاطون وأرسطو على البشرية اللاحقة قاطبة، كذلك فإن مؤسسي المدرسة الفلسفية المادية الأولى في الهند القديمة، برهسباتي وتلميذه شرفاكا، أحدثا انقلاباً مائلاً في السؤال المعرفي وردا كل ما في الطبيعة الى عناصر اربعة: التراب والماء والهواء والنار. وكما سيضيف افلاطون وأرسطو الى هذه العناصر عنصراً خامساً يتمثل بالاثير الذي هو مادة السماء، كذلك فإن مدرسة السامكيا، التي أسسها في طور لاحق الحكيم كاييلا، ستقول بعناصر مادية وغير عضوية خمسة تتمثل بالتراب والماء والنار والهواء والاثير. بل كما ان أرسطو - ومن بعده ابن رشد - قال بمادة أولية سبقت تكوين العالم، كذلك فإن أتباع المدرسة السامكية المتأخرة زمنياً سيقولون بمادة أولية متجانسة وعديمة الشكل ولا متناهية لم يخلقها أحد ومنها تخلق كل شيء: الزمان والمكان، والعناصر اللاعضوية الخمسة، وأجناس النبات والحيوان. وكما أن انكساغوراس الأفلازوماني «طرد الإلهي من الطبيعة وسدد ضربة قاصمة الى الديانة الشعبية»^(١٥١)، كذلك فإن مدرسة شرفاكا كانت تنكر عالم الغيب وتعتبر كتب الفيدا المقدسة من اختراع المخرفين، وترى في الأضاحي والقرايين حيلاً احتالها الكهنة الدجالون لجني فوائد مادية منها. وبدورها كانت مدرسة لوكاياتا العقلانية تنكر

(١٥٠) آ. باشام: حضارة الهند القديمة، مصدر آف الذكر، ص ٢٤٣ - ٢٤٤.

(١٥١) البير ريفر: تاريخ الفلسفة Histoire de la philosophie، المجلد الأول، المنشورات الجامعية

الفرنسية، الطبعة الثانية، باريس ١٩٦١، ص ٨٠.

وجود عالم الغيب وتقول بأنه «مادام لا وجود لا للفردوس، ولا للمخلَص، ولا لحياة النفس في ما وراء هذا العالم»، فليس للإنسان أن يولي اهتماماً إلا للشؤون الأرضية. وكانت المدرستان كلتاهما، شرفاكا ولوكايانا، تعتنقان في نظرية المعرفة المذهب الحسي وتقتربان في النظرية الأخلاقية من مواقع الابقورية والقائلين بمذهب اللذة: «تمتع ما دمت تحيا! فعندما يصير الجسد الى رماد، فلا عودة لك!».

على ان نقطة اللقاء الكبرى بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الهندية كانت حول مذهب الذرة. فقد طورت مدرستا الفيسيشيكا والنيايا «العقلانيتان» و«الماديتان» مذهباً في الذرة قريباً غاية القرب من مذهب لوقيوس وديمقريطس. فالمدرسة الأولى، التي لقب مؤسسها باسم «كانادا» أي «أكل الذرات»، كانت ترى ان العناصر الأزلية والثابتة التي يتألف منها كل ما هو موجود إنما هي تلك الاجزاء غير القابلة لأن تتجزأ من المادة، والتي هي «الذرات» المتشابهة كلها فيما بينها بشكلها المستديرة، وان اختلفت اختلافاً نوعياً في جوهرها: ذرات التراب التي تعطي الرائحة، وذرات الماء التي تعطي الطعم، وذرات النار التي تعطي اللون، وذرات الهواء التي تجعل الاشياء ملموسة. ولا تقول مدرسة الفيسيشيكا، مثلها تماماً مثل مدرسة ديمقريطس، بأية مرجعية إلهية. فالذرات أزلية، ولها قوى محركة تحركها. ومن تصادم الذرات تتألف أجسام مركبة وزائلة. والعالم ينبثق دورياً من الذرات، ثم ينفجر دورياً أيضاً ويحلل الى ذرات. ويقول مؤسس مدرسة النيايا، غوتاما، هو أيضاً، بمبدأ أول للعالم يتمثل بالذرات الأزلية التي لا تقبل انقساماً ولا تقع تحت لمس أو نظر. ولكن بالاضافة الى الذرات، هناك ايضاً النفوس التي هي لها بمثابة قوى محركة. ولئن يكن أتباع المدرسة الاولى قد ركزوا اهتمامهم العلمي على فلسفة الطبيعة، فإن أتباع المدرسة الثانية قد ركزوه على نظرية المعرفة والمنطق. وقد أقاموا هذه النظرية على أساس مادي، اذ رأوا في الاحساسات، التي هي من فعل العالم الخارجي في حراسنا، مصدر كل معرفة. ومن هنا فقد اتخذوا موقفاً نقدياً من مذهب الفيدا. فهذه الكلمة لا تستطيع أن تشهد حتى على حقيقة ذاتها، فكيف لها ان تشهد على الحقيقة بما هي كذلك؟ فالفيدا مذهب ديني، وكل مذهب ديني لا يقيم سلطته إلا على توكيد لفظي محض، أي على وهم وخيال.

ولئن جاءت هذه النزعة الإلحادية لتمثل ذروة التلاقي بين الذريين الهنود من أتباع غوتاما والذريين اليونانيين من أتباع ديمقريطس، فإتما ابتداء أيضاً من تلك

الذروة تأخذ مصائر كل من الفلسفة الهندية والفلسفة اليونانية بالتفارق^(١٥٢).

آية ذلك أنه على حين قيض للفلسفة اليونانية أن تعمل في استقلال عن الدين وإن تسجل، من خلال نقد النزعة التشبيهية وشبه الإحيائية للديانة الشعبية، انتصارات باهرة - وإن غير دائمة - للوغوس على الميتوس، فإن ما شهدته ساحة الفلسفة الهندية، بعد الاختراقات الباهرة أيضاً للنزعة العقلانية في البداية، هو على العكس انحسار لمدى «اللوغوس» أمام ضغط «الميتوس»، إذا جاز لنا نقل هذين المفهومين من معجم اليونانية إلى معجم السنسكريتية.

فابتداء من القرن الأول ق.م، ومع تأسيس مذهب اليوغا على يد باتنجالي، عادت نظرية المعرفة الطبيعية لتتلون بلون التأليه الديني والصوفي. وكلمة «يوغا» تعني بالأساس «توتر» و«تركيز». والهدف الاسمي لمذهب اليوغا هو الوصول إلى حالة من التوتر الروحي تتيح لممارسها أن يفك ارتباطه كلياً بالعالم الخارجي وأن يركز وعيه كله على ذاته. وقد طورت مدرسة اليوغا منظومة متكاملة من التمارين التي تتيح الوصول إلى تلك الحالة من التجرد التام. وانطلاقاً من موقع مثالي وروحاني تدعو مدرسة اليوغا إلى الزهد والتسك. وتضع الحدس الصوفي، كوسيلة لخلاص النفس، فوق المعرفة العقلية^(١٥٣).

وبالتوازي مع اليوغا تطور مذهب الميماسا ومذهب الفيدانتا كلیدیولوجيتين دينيتين لطبقة البراهمانيين. وقد حصرت هاتان المدرستان دور النظر العقلي بتفسير محتوى كتب الفيدا المقدسة وبتحويلها إلى مذهب متكامل من خلال إعطائها أساساً نظرياً وتأويلاً منطقياً. وقد جاء التطور اللاحق لمدرسة الفيدانتا ليصبغها، مع شنكرا في القرن الثامن للميلاد، بصبغة المثالية الفلسفية المطلقة. فالمعرفة التجريبية هي لا معرفة، والعالم الحسي وهم، سواء منه العالم الخارجي أو العالم الداخلي للإنسان.

(١٥٢) هل حدث تاريخياً ارتشاح، تأثير وثائر، ما بين الفلاسفتين، ولا سيما فيما يتصل بالمذهب الدرې؟ اننا لا نملك الأهلية للاجابة، ولكننا سنلاحظ أنه إذا كان حدث تفاعل من هذا القبيل - وهو ما ترجحه الأبحاث التي ما زالت جارية منذ نحو قرن من الزمن - فلا بد أن يكون باتجاه اليونان من الهند، لا باتجاه الهند من اليونان، أولاً بحكم القدم التاريخي للمدرسة الدرية الهندية، وثانياً لأن الاغريق، كشعب بحري، كانوا هم - لا الهنود - الذين يخرجون إلى العالم، وثالثاً لأن ماثوراً يونانياً تعود أبوته إلى أرسطو في كتابه المفقود عن «السحر»، وروايته إلى ديوجانس اللايرتي، يؤكد أن ديموقريطس أخذ مذهبه عن حكماء الهند.

(١٥٣) تاريخ المنطق، ص ١٩. وحل هذا المصير سيكون اعتمادنا في كل الفقرة التالية.

والواقع الوحيد هو البراهمان، الروح الأوجد الأذلي. ووجوده محض فكر، وهو لا يقبل القسمة، ولا يحتمل أي وصف: فهو محض «لا»، ولا مقول يمكن أن يقال عليه إلا بالصمت. وليس للعقل من منفذ إلى ماهيته، بل السبيل الوحيد إلى معرفته هو الوحي.

وبدون أي حصر للمذاهب الفلسفية الهندية التي قدّرها بعض المؤرخين بستة عشر مذهباً، سنلاحظ أن الصراع فيما بين هذه المذاهب، وكذلك بينها وبين المذاهب الدينية مثل الفيدية والبوذية، قد أدى منذ وقت مبكر إلى تطور خارق للمألوف للمنطق ولنظرية المعرفة. وفي بادئ الأمر كان المنطق يؤلف، ولا سيما عند العلماء البوذيين، جزءاً من الفلسفة. ومدرسة النيايا هي أول من أفردته في فرع مستقل. وإنما في القرن الخامس للميلاد، وعلى يد ديناغا، زعيم مدرسة «المناطقة» البوذيين، استكمل المنطق الهندي قوامه النظري وأخذ شكل منظومة من القواعد المنهجية. وقد اقترن تطور المنطق بتطور نظرية المعرفة. فالبوذية والجانية والفيسيشبكا ما كانت تسلم إلا بمعيارين للمعرفة: الاحساس والاستدلال. وأضافت مدرسة السامكيا اليهما معياراً ثالثاً هو «البيان الصحيح». وأضافت مدرسة النيايا معياراً رابعاً: «المقارنة». واهتدى الميماسيون إلى معيار خامس وسادس: «الفرض المقبول» و«اللاوجود». وبالمقابل كانت مدرسة الفيدانتا ترفض جميع معايير المعرفة هذه ولا تعترف بغير الكتب المقدسة والآثار النقلية مصدرها. وقد بات من عادة المدارس الفلسفية الهندية، في مجادلاتها فيما بينها، أن تبدأ عرض مذاهبها بمقدمة في المنطق من حيث هو «نظرية معايير الفكر». وقد أعطى الفلاسفة الهندود لاستدلالاتهم البرهانية في بداية الأمر شكل قياس - لا يتردد ماكوفلسكي في استعمال تعبير «سيلوجسموس هندي» - مؤلف من ست قضايا. وما لبث غوتاما، مؤسس مدرسة النيايا، أن رده إلى قياس خماسي: أولاً - الدعوى، ثانياً - العلة، ثالثاً - المثل، رابعاً - التطبيق، خامساً - النتيجة. والواقع أن مدرسة النيايا تستمد اسمها نفسه من مقولة منطقية: ف «النيايا» تعني «القاعدة» أو «المعيار». وإذا رجعنا إلى المثال التقليدي الذي تتداوله كتب المنطق الهندية، وهو مثال النار والدخان، كمقابل لمثال الإنسان وسقراط في المنطق اليوناني، امكن لنا أن نصوغ القياس الخماسي لمدرسة النيايا على النحو التالي:

أولاً - الدعوى أو القضية الموجبة: «يوجد في الجبل نار».

ثانياً - العلة: «لأنه يوجد في الجبل دخان».

ثالثاً - المثل: «حيثما يوجد دخان توجد نار، كما في المطبخ مثلاً».

رابعاً - التطبيق على الحالة المستجدة: «في هذا الجبل يوجد دخان».

خامساً - النتيجة: «في هذا الجبل توجد بالتالي نار، والمسافر لا يخطئ بالتالي اذا ما استنتج، من الدخان الذي يتصاعد من الجبل» أنه سيصادف في هذا الجبل ناراً، وبالتالي انساناً».

وكما يلاحظ ماكوفلسكي، فإن الحد الثالث في هذا القياس يناظر المقدمة الكبرى في القياس الأرسطي، والحد الثاني والرابع يناظران مقدمته الصغرى، والحد الأول والخامس يناظران نتيجته. والفارق الأساسي بين نظرية القياس الأرسطية ونظرية مدرسة النيايا أن الأولى تضمنية تدرج الخاص في العام، بينما يقوم القياس الهندي على نظرية «اللزوم». فالدخان في المثال هو الدليل (لنفاغ)، والنار هي حامل الدليل (لنغن). وبين الدخان والنار، بين الدليل وحامل الدليل، ثمة علاقة لزوم. فالدليل هو «اللزوم»، لأنه حيثما يوجد دخان توجد دوماً نار، والنار هي «اللازم». فكل حقل الدخان ملزوم عنها، ولكنها هي نفسها ليست ملزومة عنه دوماً، إذ توجد أيضاً نار بلا دخان. فحقل النار أوسع من حقل الدخان. ويرتب على ذلك ان الدليل أضيق نطاقاً من حامل الدليل.

«وبصدد هذه النقطة تختلف نظرية المنطق الهندي عن مذهب أرسطو ومتابعيه. فالدليل في المنطق الأرسطي مفهوم أوسع وأعم من حامله (مثلاً: «الحصان حيوان ثديي»). أما في المنطق الهندي فالأمر خلاف ذلك: فالحصان متعقل لا على أنه حامل الدليل «حيوان ثديي»، بل على أنه الدليل الذي يلزم عنه أن ما أمامنا هو حيوان ثديي» (١٥٤).

وأقدم مخطوطة معروفة لمنطق النيايا مجموعة غوتاما في ٥٣٨ سوترا في خمسة كتب. والمحور الذي تدور عليه هذه الكتب عرضاً وشرحاً نظرية المقولات الرئيسية التسع ونظرية المقولات التكميلية السبع. وهذه المقولات الست عشرة ليست تحديدات وصفات للأشياء والموجودات الواقعية كما لدى أرسطو، ولا قوالب للذهن او للملكة الفهم كما لدى كانط، بل هي أصول وقواعد لفن الجدل والمناظرة وإفحام الخصم وبيان مغالطاته، وهو الفن الذي كان موضع اعتبار عظيم في

التقاليد الثقافية الهندية القديمة نظراً للكثرة الكثيرة من المدارس الفلسفية والمذاهب الدينية المتواجده. وكما درجت عادة المدرسة المشائية على تسبيق عرض نظرياتها الفلسفية بالمنطق بوصفه اداة الفكر، كذلك فقد قُدمت مدرسة النيايا نظريتها في وسائل المعرفة على عرض تصورها الفلسفي الرئيسي. فانطلاقاً من أن «المعرفة غير القابلة للدحض هي تلك التي تتولد من تماس الحواس مع الاشياء» كما تقول السوترا الاولى، أي انطلاقاً من معطيات الادراك الحسي، وزع أتباع مدرسة النيايا الاستدلالات المنطقية الى ثلاثة أشكال:

١ - قياس اللاحق بدءاً من السابق، أي المعلول بدءاً من العلة (كأن يُستنتج احتمال هطول المطر من تراكم السحب).

٢ - قياس السابق انطلاقاً من اللاحق، أي العلة انطلاقاً من المعلول (كأن يُستنتج من كثرة ماء السيل كون المطر قد هطل في الجبال).

٣ - قياس الشبه أو المماثلة، وذلك حين يُدرك شيء ما في حالة ثانية بمثل الكيفية التي يدرك بها في حالة أولى، مما يسمح بالاستنتاج بأن الحالة الثانية بصدق عليها ما يصدق على الأولى.

وقد حُذت السوترا ١٦ قياس المماثلة على النحو التالي: «المماثلة هي البرهنة على المشبه انطلاقاً من مشابهته للمعلوم». والواقع ان كل قياس يرتد في نظر مدرسة النيايا الى استدلال بالمماثلة (وذلك كان ايضاً في القرن التاسع عشر رأي جون ستيوارت مل)^(١٥٥). فقد كان غوتاما، مؤسس المدرسة، يقول إن العلة في الاستدلال تبرهن على ما ينبغي البرهان عليه بإبانتها عن مشابهته أو مخالفته للمثل.

وان تكن نظرية غوتاما في القياس الخماسي قد هيمنت على المنطق الهندي بأسره، فقد استبعد تيار آخر من المنطق الهندي حدين من حدود القياس الخماسي ليرده الى ثلاثة. وقد تمثل هذا التيار بالبوذيين الذين نقدوا خماسية القياس التقليدي على أساس وجود رابطة باطنة غير قابلة للفصم بين الحدين الاكبر والأوسط، ولهذا كان القياس القائل «بوجود نار في الجبل لوجود دخان فيه» قابلاً للاستغناء في رأيهم، عن المثل: «كما في المطبخ». فالحد الأوسط كافٍ بذاته للبرهان على

(١٥٥) كان ابن تيمية، العدو الكبير للمنطق الارسطي، يخص هو الآخر، كما سنرى، قياس المماثلة (أو التمثيل في اصطلاحه) باعتبار عظيم.

القضية. وقد كان البوذي فاسو بانذو أول من قال بنظرية القياس الثلاثي الحدود، وهي النظرية التي تبنتها بوجه خاص مدرستا الميماسا والفيدانتا. بل إن كبير المناطق البوذيين، ذرماكرتي، الملقب بأرسطو الهند، ذهب في القرن السابع للميلاد إلى أن القياس لا يلزمه أكثر من حدين نظراً إلى أن النتيجة مضمرة عنها في المقدمتين، ولا حاجة بالتالي إلى التصريح بها لفظاً. فعندما نقول: «حيثما لا نار لا دخان، وفي الموضع الفلاني دخان»، فلا حاجة بنا إلى المنطق بالنتيجة: «إذن في الموضع الفلاني نار»^(١٥٦). وعناوين مؤلفات ذرماكرتي تنطق بحد ذاتها بمدى مساهمته في تطوير نظرية المعرفة وفي ترقية المنطق إلى علم قائم بذاته ومستقل عن الميتافيزيقا. فعلاوة على «أرجوزته» المشهورة التي نظمها شرحاً لكتاب «مصادر المعرفة»، المؤلف الرئيس لديناغا المؤسس الفعلي للمنطق البوذي، ألف العناوين التالية: «في يقين المعرفة»، «قليل من المنطق»، «الوجيز في العلة المنطقية»، «بحث في الرابطة المنطقية»، «دستور المجادلات العلمية»، «شرح الاختلاف في تركيب التصورات». ويتوزع منطق ذرماكرتي إلى أربعة أقسام: أولاً - نظرية الإدراك، ثانياً - الاستدلال «للذات»، ثالثاً - الاستدلال «للآخرين»، رابعاً - الأغاليط المنطقية. وفي كتابه «قليل من المنطق» رد أنماط المعرفة الصحيحة إلى مبدئين: الإدراك والاستدلال. فأبى سبيل آخر للمعرفة لا يقضي إلى نتائج يقينية. والمعرفة اليقينية هي تلك التي لا تناقضها التجربة. والمعرفة التي تقود الإنسان إلى تحقيق أهدافه العملية هي وحدها الصحيحة. ومن هنا يتعين هدف المنطق: التحري عن المعرفة الصحيحة عن طريق دحض الآراء الغالطة. والقضية التي يتطرق منها منطق ذرماكرتي هي أنه لا يمكن أن يكون هناك شيء يتمتع بصفة الوجود وعدم الوجود معاً. والإدراك هو دوماً إدراك لشيء. ولكن مثل هذا الإدراك قد يكون مطابقاً أو غير مطابق، صحيحاً وواضحاً أو وهمياً ومحرّفاً. ثم إن الإدراك الحسي هو غير الفكر المحض. فموضوع الإدراك هو المفرد والجزئي. ووعينا هو الذي يركّب الاحساسات الجزئية في وحدة كلية. وبخلاف الإدراك، فإن التصورات العامة هي التي تؤلف موضوع الفكر. وأداة الفكر هي الاستدلال. والاستدلال يكون إما برسم الذات، وإما برسم الآخرين. فالاستدلال للذات هو ذاك الذي بواسطته تتصور الذات المفكرة شيئاً. والاستدلال للآخرين هو ذاك الذي يتم بواسطته إيصال شيء ما إلى الغير. وماهية

(١٥٦) ذلك كان أيضاً، في الثقافة العربية الإسلامية، موقف بعض الأصوليين، فعندهم أن «كل مسكر حرام، والخمر مسكر وكفى».

الاستدلال للآخرين تكمن في التعبير اللفظي عن الفكر.

وكما يدين المنطق الأرسطي بدين غير قليل لفن الخطابة والجدل، بل كما قرن أرسطو في المنطق بين «التحليلات» (أي القياس والبرهان) وبين «المواضع» (أي الخطاب والجمهور المخاطب)، كذلك فقد ارتبطت نظريات المنطق الهندي من البداية ارتباطاً وثيقاً بالخطابة وبالمجادلات الفلسفية التي كانت تدور بين ممثلي مختلف المدارس والتيارات. والرسائل الكثيرة التي كتبت في أصول تسيير المناظرات أغنت المعطيات المتراكمة حول علم نفس الفكر. وكما يتوزع الخطاب في النظرية المنطقية اليونانية إلى برهاني وجدلي وخطابي ومغالطي، كذلك قسم الأصوليون الهنود الخطاب إلى ستة أنماط: أولاً - الخطاب في ذاته، ثانياً - الخطاب الفني المتمتع بالاستماع إليه، ثالثاً - الخطاب الجدلي الذي يتواجه فيه خصمان متناظران، رابعاً - الخطاب الفاسد الذي يعرض نظرية غاطلة، خامساً - الخطاب الصحيح أو المين الذي يطابق المذهب الحق ويتوخى أن ينقل إلى الجمهور العلم الحق، سادساً - الخطاب المذهبي أي الذي يعرض المذهب الحق في أصوله.

والنمطان الأولان من الخطاب يمكن أن يكونا جيدين أو رديئين، والنمطان الثانيان هما دوماً رديئان ويتعين نبذهما، والنمطان الاخيران هما دوماً جيدان، وهما اللذان يتعين بالتالي استخدامهما.

ثم إن الخطاب يتعين شكلاً ومحتوى بـ «مواضعه». أي بالجمهور الذي يخاطبه. فهو قد يلقي: أولاً - أمام ملك؛ ثانياً - أمام القادة؛ ثالثاً - أمام جمهور واسع؛ رابعاً - أمام العارفين بالمذهب؛ خامساً - أمام البرهمنيين؛ سادساً - أمام الذين يطيب لهم الاستماع إلى المذهب الحق.

ولا يتسع المجال هنا للدخول في مزيد من التفاصيل، ولا لتعداد المزيد من النظريات والتيارات المنطقية الهندية. وإنما يكفي أن نلاحظ مع آرثر باشام أن «المنطق الهندي الذي كان تابعاً، مثله مثل الاستمولوجيا، للمذاهب الدينية نزع رويداً رويداً إلى الانعتاق ليصير مع آخر معلمي مدرسة النيايا والنايفانيانا ابتداءً من القرن الثالث عشر علماً للعقل المحض»^(١٥٧). وإلى مثل هذا الرأي يذهب مؤرخ آخر للفلسفة الهندية بتوكيده أن «المنطق الهندي سيفقد في وقت متأخر، وابتداءً من

القرن الثاني عشر للميلاد، قوامه الميتافيزيقي... وسيكتسب مذاك فصاعداً تخصصاً يميزه عن الميتافيزيقا، لأنه سيصرف النظر عن مضمون الفكر ليستخلص قوانينه الشكلية. وسيقف نفسه بصورة رئيسية على دراسة وسائل المعرفة والتعريف... وهذا الانحداد للمنطق الهندي بالشكلانية وحدها سيتيح له، من خلال تجرده من مظاهره الميتافيزيقية، ان يتكيف مع مختلف صنوف النظر أياً ما يكن المذهب الذي تصدر عنه^(١٥٨). وهذه «الشكلنة» التي آل اليها المنطق الهندي، بما أهله لخدمة «اللاهوت» البوذي بمختلف مدارسه ومذاهبه، تذكرونا الى حد مدهش بالمصير الذي آل اليه المنطق اليوناني في التراث العربي الإسلامي عندما رأى فيه الغزالي أداة عملية قابلة للفصل عن الفلسفة وللتوظيف في خدمة الممارسة الفقهية، وعندما حامى ابن رشد بدوره عن مبدأ الاستعانة الإجرائية به كآلة محايدة، حتى وان يكن من اختراع الغير ممن «نظر في هذه الاشياء من القدماء قبل ملة الاسلام»، «سواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة» لأن منزلة المنطق من النظر «منزلة الآلات من العمل»، علماً بأن «الآلة التي تصح بها التذكية ليس يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك»^(١٥٩).

وليس هذا هو وجه الشبه الوحيد بين المصائر البوذية للمنطق السنسكريتي والمصائر الاسلامية للمنطق الاغريقي. بل سنستطيع أيضاً أن نلاحظ أنه كما وجد في الثقافة العربية الاسلامية خصوم ألداء و«منطقيون» للمنطق من امثال ابن تيمية والسيوطي، أو لقياس الشبه وحده دون باقي المنطق مثل ابن حزم، كذلك فإن بعض المدارس الفلسفية الهندية، مثل مدرسة شرافكا، رفضت صلاحة الأقيسة المنطقية، وأبت ان تساوي في درجة اليقين المعرفي بين الادراك الحسي أو التجريبي وبين الاستدلال العقلي. فالمنطق يقوم على فرض وجود رابطة عامة ولازمة ودائمة بين الحدين الاوسط والاكبر (الرابطة بين الدخان والنار مثلاً). والحال أنه لا يمكن التسليم بوجود مثل هذه الرابطة إلا اذا استقرأننا جميع الحالات التي يوجد فيها دخان ونار. والحال أيضاً أنه يتعذر استقراء جميع هذه الحالات في الحاضر، وكم بالأحرى في الماضي والمستقبل. ولهذا لا يجوز لنا أن نؤكد وجود مثل تلك الرابطة العامة واللازمة والدائمة بين الحدين. واذا كان يتعذر إثبات تلك الرابطة على أساس

(١٥٨) جان بوليه رئيسيه: الفلسفة الهندية philosophique indienne، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٦١، ص ١٠٠.

(١٥٩) ابن رشد: فعمل المقال، مصدر آتف الذكر، ص ٢٦.

الادراك، فإنه يتعذر أكثر بعد استنتاجها بالقياس، لأن صلاحية كل قياس تقوم أصلاً على افتراض وجود تلك العلاقة. وثاماً مثل ابن حزم، فإن مدرسة شرفاكا، ذات النزعة الحسية والتجريبية، لم تنكر الاطراد والنظامية في الطبيعة، ولكنها شككت في إمكانية تقرير يقيني للرابطة العلية، وأثارت أسئلة حول طبيعة القضايا العامة التي تفيد كمقدمات في الاستدلالات الاستنتاجية^(١٦٠).

وأياً ما يكن من أمر، فإن هذا العرض الذي اضطررنا الى وضعه بين يدي القارئ والذي قد يبدو مطولاً - وإن يكن في الواقع مكثفاً وانتقائياً - لتاريخ الفلسفة والمنطق الهنديين لا بدع مجالاً للشك في ان الهنود، فلاسفة ومناطق، قد مارسوا هم ايضاً، وعلى طريقتهم، «التفكير في العقل»، وصاغوا إشكاليات أساسية حول ماهية الواقع والفكر وحول العلاقة بينهما، وبنوا نظرية في المعرفة أو أسهموا في تطوير إشكالياتها العامة من خلال الأسئلة الأساسية التي أثاروها حول مصادر المعرفة من إحساسات وتمثيلات ومفاهيم وأحكام واستدلالات، بالإضافة طبعاً الى «الحجج القاهرة» أي النقية.

وكما يلاحظ ماكوفلسكي، فإن «تاريخ المنطق» يخص الهنود القدامى بمثل ما يخص به الاغريق القدامى من سبق الى صياغة النظريات المنطقية. وإن يكن منطق أرسطو قد جرى مثله لاحقاً في أوروبا الغربية والشرقية والشرق الاوسط، فإن المنطق الهندي قد انتشر في الصين واليابان والتبت ومنغوليا وسيلان واندونيسيا^(١٦١).

وهذا معناه، بصريح العبارة، أن المنطق الهندي أصل بقدر ما أن المنطق اليوناني أصل. ويصرف النظر عن كل مصائر تاريخية لاحقة، فإن الاصل لا يلغي الاصل^(١٦٢).

(١٦٠) عند هذا الحد تتوقف «المحاولة» في رفض قياس العلة بين ابن حزم ومدرسة شرفاكا. فابن حزم كان يقول بمقدمات أولية «مسلمة بإطلاق» هي النص المقدس (من كتاب الله وسنة رسوله حصراً)، بينما رفضت مدرسة شرفاكا، كما رأينا، الاعتراف بحجية كتب الفيلسوف المقدسة وانكرت أصلاً عالم الغيب.

(١٦١) تاريخ المنطق، ص ١٤. وبالنسبة، إن ترجمات لمؤلفات دياغا، مؤسس المنطق البوذي، ظهرت في الصين والتبت منذ القرن السابع للميلاد.

(١٦٢) لا تثير هنا مشكلة التأثيرات المتبادلة. فمن الثابت تاريخياً أن منطقاً هندياً واحداً، هو اكونادا من مدرسة النيايا، كان يعرف أرسطو، كما لا يستبعد ان يكون الرواقيون، الذين حاولوا تطوير منطق=

وإذ يحكم الجابري على الأصل الهندي بالاعدام ولا يضع من بداية - ومن نهاية - أخرى لتاريخ العقل سوى العقل اليوناني «الكوني»، فإنه يقترب بحق الواقع التاريخي خطيئة مثلثة.

فهو يحذف أولاً بجرة قلم واحدة ألفي سنة من تاريخ الفلسفة والمنطق في الهند، وتراً متراكماً في «التفكير في العقل» لا يصمد للمقارنة معه، من وجهة النظر الكمية على الأقل، التراث الفلسفي المكتوب باللغات اليونانية والعربية واللاتينية مجتمعة (١٦٣).

وهو يسقط ثانياً من اعتباره الحقيقة التاريخية الأساسية التالية، وهي أنه إذا لم يقيض «للعقل الهندي»، خلافاً «للعقل اليوناني»، أن يتلبس شكل عقل «كوني»، فما ذلك لاعتبارات نظرية أو إيستمولوجية، بل لأسباب تاريخية بالأحرى. فلو لا الحداثة الأوروبية التي فرضت بقدر أو بآخر، انطلاقاً من الجذر اليوناني أو بالانتساب إليه، نمط معقوليتها على العالم بأسره، لكان العقل اليوناني بقي في أغلب الظن عقلاً يونانياً، أو في أحسن الأحوال عقلاً أفليماً، مثله في ذلك مثل العقل الهندي.

وهو إذ يتعمى ثالثاً عن كون «المعجزة اليونانية» هي من صنع أوروبا الحديثة أكثر منها من صنع العقل اليوناني نفسه، فإنه يتعمى أيضاً، وبقدر مماثل، من أن أوروبا التي صنعت «المعجزة اليونانية» هي تحديداً أوروبا القرن التاسع عشر، لا أوروبا النصف الثاني من القرن العشرين. والحال أن القرن التاسع عشر هو بامتياز قرن المركزية الاثنية الأوروبية. والحال أيضاً أن الاسطورة المركزية التي تمحورت حولها المركزية الاثنية الأوروبية هي تحديداً أسطورة «العقل الكوني». ولئن فقدت هذه الاسطورة الكثير من رونقها في النصف الثاني من القرن العشرين، فمرّد ذلك إلى

= مواز للمنطق الارسطي، قد تأثروا بالمنطق الهندي. وإن قيل إن الهنود تعرفوا على سعة إلى الفلسفة اليونانية بعد فتوحات الاسكندر، فإن حكمهم حتى في هذه الحال، ودرماً من منظور «التفكير في العقل»، ينبغي ألا يختلف عن حكم السريان والعرب والفرس واللاتين الذين انحصر دورهم الفلسفي بالتفريع عن الأصل اليوناني.

(١٦٣) «قبل نهضة الأدب الفلسفي العالمي المعاصر، بل حتى قبل نهضة الفلسفة الأوروبية للقرون الماضية، لم يكن ثمة أي بلد يضاهي الهند في حجم الكتابات الفلسفية. فالفلسفات اليونانية والعربية واللاتينية، على سعة ما عبرت عن نفسها، لم تخلف لنا وثائق مكتوبة يمثل تلك الوفرة» (جان فليوزا: فلسفة الهند La philosophie de l'Inde، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة الثانية، باريس ١٩٧٨، ص ٥).

تحول عقل الحداثة الأوروبية نفسه، تحت ضغط أزماته وتحت ضغط تقدم العلم والمعرفة العلمية، الى عقل نقدي، عقل يضع نفسه في محاكمة أمام نفسه، ويعيد النظر في مقولاته ومفاهيمه، ويعاود، من خلال اكتشاف العقول الحضارية الأخرى واستدماجها، اكتشاف مشروعيته التاريخية، وكذلك المشروعية التاريخية - والجغرافية، وربما ايضاً اللغوية - للعقل اليوناني الذي ما كان يترجم في نهاية المطاف - ولو بصورة بدئية - إلا عن نظام سكوني للكون فقد كل مصداقية له منذ ان انهار، تحت ضغط كشف العلم الحديث وتفكيك بنية الذرة، مفهوم المادة نفسه ليحل محله مفهوم اكثر دينامية بما لا يقاس: هو مفهوم الطاقة.

وانما ضداً على إنجازات هذا العقل النقدي يعود الجابري، من خلال إشكالية «التفكير في العقل» التفاضلية، الى تبني أطروحات المركزية الاثنية الأوروبية للقرن التاسع عشر، بعد تحويلها - كما رأينا - بما يرضي الذات العربية ويبلسم جرحها الانتروبولوجي، وذلك عن طريق ممارسة مزدوجة للاهوت السلب والايجاب معاً: النفي بالنسبة الى العقول الحضارية الأخرى «السوداء» أو «الصفراء»، والإثبات بالنسبة الى عقل الذات العربية الذي يتم تعميده «مشاركاً في الجوهر»، على حد التعبير الأثير لدى اللاهوتيين المسيحيين، للعقل الكوني اليوناني - الأوروبي «الأبيض».

وإذا كان ثمة من درس ختامي نستخلصه بعد هذا العرض المدرسي الذي قدمناه، شبه مضطرين، عن دور العقل الهندي في تاريخ العقل، فهو ان الإشكالية التي قرأ الجابري على أساسها هذا التاريخ، وخلع بمقتضاها هالة «العائلة المقدسة» على ثلوث الحضارات التي احتكرت امتياز «التفكير في العقل»، هي إشكالية عقل تأملي في عصر ضيق فيه التطور العلمي الشقة على الوظيفة التأملية للعقل المحض ووجه العقلانية في وجهة عملية وتطبيقية، وهي إشكالية عقل ابيدولوجي لا يزال يصدر عن هم المفاضلة والمعايرة وحكم القيمة في زمن يشهد التواضع الاستعمولوجي ويعطي الأولوية في علوم الانسان لحفريات المعرفة التي تريد الوصول الى الجذور المشتركة للعقلانية البشرية دونما انخداع بتضاريس القشرة السطحية؛ وهي أخيراً إشكالية عقل مسكولائي يسعى الى صب التفكير في قوالب إسمتية في وقت بات فيه العقل نقدياً وأول ما يحرص عليه مروته وسيوته. ناهيك عن أنها، في تطبيقها، إشكالية عقل لا يحترم الحقيقة التاريخية أو يبني أحكامه عن جهل بها: فما من إشكالية تكذب على تاريخ الحضارات كإشكالية يقول حدها الاوسط: ان اليونانيين والعرب والأوروبيين وحدهم مارسوا التفكير في العقل.

(٣)

هجاء العقل العربي بالضدية مع العقل اليوناني

لنعترف بادىء ذي بدء بأن عنوان هذا الفصل مجازف بأن يوردنا - والقارىء - موارد سوء التفاهم -

فكيف نبيح لأنفسنا، بعد تفكيكتنا على مدى الفصل السابق لآلية ما أسميناه بالتوظيف المركزي الاثنى لإشكالية التفكير في العقل، ان ننتقل هنا، وعلى نحو مباغت، للحديث عن «هجاء» للعقل العربي في مشروع الجابري؟
والواقع أننا لا نملك لوهلة أولى، وتبريراً لنقلتنا المباغتة، إلا ان نتوكأ على عكاز الصورة البيانية.

فتماماً كما بات يقال في النقد الأدبي الحديث إن مؤلفاً بعينه يمارس تقنية الرواية داخل الرواية، أو المسرحية داخل المسرحية، كذلك نستطيع القول ان الجابري يمارس مركزية داخل المركزية.

ولكن ليس بمعنى أنه يمارس مركزية مزدوجة ومعززة على مثل الدائرة المتحدة في المركز مع دائرة أخرى، بل انطلاقاً من مبدأ تفارقي على مثل «الثورة في الثورة» كما يقول عنوان كتاب مشهور للكاتب الفرنسي ريجيس دوبريه.

وقد يتعين علينا أن نمضي الى أبعد من ذلك في الاستعانة بوسائل الايضاح التي يقدمها لنا علم البيان، فنقول إن المركزية التي يمارسها الجابري داخل المركزية هي أقرب ما تكون الى تلك التقنية التي يسميها البيانيون بالمدح في صورة الدم، أو بالاحرى الدم في صورة المدح.

ولزيد من الايضاح فلنقل - بعبارة مستعارة من قاموس علم الحرب - إن الجابري

ينفذ مناورة تكتيكية بارعة.

فهو لا يتصدى لهجاء العقل العربي مباشرة ومواجهة، بل يأتيه - في شبه حصان طروادة جديد - من داخل الأسوار.

وبدیهي ان المفاجأة - وقد استأمن العقل العربي لظاهر المديح واستنام - لن تأتي في هذه الحال إلا أشد نجعاً بقدر ما هي أبعد عن التوقع.

فلقد كان الظن - كل الظن - حتى الآن ان العقل العربي لم يوضع في نقطة الانتصاف المثلث بين العقل اليوناني والعقل الاوروي الحديث، بعد طرد سائر العقول الحضارية خارج المثلث الذهبي، إلا بهدف إكسابه لآلاء العراقة والحدادة معاً، وإبرازه في حلة قشبية من استمرارية تاريخية وجغرافية يزيد بها ألقاً وتفرداً كونها مؤسسة على قطيعة انتروبولوجية مع سائر الحضارات التي عجزت عن الارتقاء من ممارسة «التفكير بالعقل» الى ممارسة «التفكير في العقل». ولكن ها نحن أولاء نجد أنفسنا مدعويين على حين بغتة، وقد بات حصان ظاهر المديح داخل أسوارنا، الى ان نقوم بعملية مقارنة ضدية بين العقل العربي والعقلين اليوناني والاوروي الحديث. وعندما نقول «ضدية» فإننا نعني - ونص الجابري يعني معنا - ما نقول:

«عندما نتحدث عن «العقل العربي» أو عن «الثقافة العربية» فإننا تصدر، سواء صرحنا بذلك أم لم نصرح، عن موقف يسلم بوجود «عقل» و«ثقافة» أو «عقول» و«ثقافات» أخرى يتحدد بالمقارنة معها العقل والثقافة اللذين نتحدث عنهما. هذا شيء لا مفر منه إذ «بضدها تتميز الأشياء» كما كان يحلو لأجدادنا ان يقولوا ويكرروا القول - ودون الدخول في تفاصيل قد تجربنا بعيداً... نرى من الضروري اختصار الطريق والكشف صراحة عن «الضد» أو «الاضداد» التي سنستعين بها، من خلال المقارنة معها، في تحديد هوية «العقل العربي»، علماً بأن كلمة «ضد» هنا لا تعني التعارض والتنافر بل مجرد الاختلاف: اننا عندما نتحدث عن «العقل العربي» فنحن نميزه في الوقت نفسه عن «العقل اليوناني» و«العقل الاوروي» الحديث»^(١).

ان الضدية، المرفوعة على هذا النحو الى مستوى المبدأ المنهجي، بل الاستمولوجي، تثير للحال عدداً من الأسئلة:

أليست الضدية على الدوام منهجاً إفقارياً؟ فما أفقر مفهوم «العلم» أو

(١) تكوين العقل العربي، ص ١٦، والتسويد من الجابري.

«الديموقراطية»، مثلاً، بالمضمون إذا جرى تحديد الأول بأنه نقيض «الجهل»،
والثانية بأنها عكس «الدكتاتورية»؟

ثم أليست الضدية بالضرورة منهجاً مانوياً؟ منهجاً لا يضع «الخير» في قطب إلا
ليضع «الشر» في قطب مقابل؟

ومن ثم أليست الضدية منهجاً معيارياً؟ منهجاً يخفي على الدوام غائية تثنائية أو
تبخيسية؟

وبناء على هذا كله، ألا يكون مباحاً لنا ان نتحدث عن انقلاب في المركزية؟ عن
تحول في التوظيف المركزي الاثني الى توظيف مضاد أو سالب؟

لكن ألا نكون في هذه الحال قد دللنا على سذاجتنا وعلى أننا أخذنا بخدعة
«الحصان»؟ وإذا صح ذلك، فما الداعي لكتابة الفصل السابق كله والتغريب
بالقارئ لإيقاعه في فخ السذاجة عينه؟

الواقع أن «المنافسة» أبرع من ذلك بكثير، والذكاء الذي تُنفذ به أبعد غوراً من
ان يكشف عن الاوراق كلها دفعة واحدة. وكل ما نستطيع ان نقوله في هذا الطور
من عملنا النقدي التفكيكي هو أن المركزية الاثنية، التي نصر على التأكيد بأن كل
مشروع الجابري لـ «نقد العقل العربي» يصدر عنها، تحتجب، تماماً كما في لعبة
الدمية الروسية، خلف عدة اغلفة متداخلة. ومن هنا فإن التدرج في نزاع الاغلفة
واحداً واحداً يمثل ضرورة منهجية.

لكن بانتظار الوصول الى الغلاف الاخير^(٢) - ونعتذر هنا مرة ثانية عن التفكير
بالصور بدلاً من التفكير بالمفاهيم - لنعد أدراجنا الى النص الذي يدعون فيه الجابري
الى قراءة ضدية لما يسميه بـ «البنية الميتافيزيقية للعقل العربي».

فبالإضافة الى المسكوت عنه على صعيد الغائية المانوية، وهو وضع العقل العربي
في موقع متوسط بين العقلين اليوناني والاوروبي لتسليط النيران عليه من الطرفين،

(٢) نظراً الى ان مشروعنا هذا لـ «نقد التقه» قد يمتد على عدة اجزاء، وحتى لا يبقى انقلاب الجابري
«الطروادي» على العقل العربي مفاجأة بلا تفسير، فقد يكون مباحاً لنا ان نشير من الآن الى ان
الغلاف الاخير لمركزية الجابري الاثنية يقع على مستوى التقسيم «البنيري» للعقل العربي الى عقلين
مشرقي ومغربي وعلى اصطناع هوية ضدية بينهما دفعاً بالعقل الشرقي نحو دائرة حضارات
«اللاعقل» وبالعقل المغربي نحو دائرة العقلانية اليونانية - الاوروبية.

ثمة مسكوت عنه إستمولوجي: فوضع العقل العربي بين نَارَيِ هذين العقلين يخفي فرضية عمل أساسية يصدر عنها الجابري، وهي ان العقل اليوناني القديم والعقل الاوروبي الحديث كليهما متطابقان. فما هما «الضد» الذي به يتحدد «ضده» فعسب، بل هما أيضاً «الضد» الذي بتحديد «ضده» يحدد ذاته أيضاً. وبما ان كل ثالث هو بالضرورة المنطقية - وبحسب الدرس الأرسطي بالذات - مرفوع، فإن ضد الضد هو بالضرورة المنطقية ايضاً متطابق في الهوية.

والواقع ان الجابري نفسه، بعد عرض تحليلي أو إعادة بناء مستعجلة بالأحرى لـ «تاريخية» العقلين: اليوناني القديم والاوروبي، ودوماً بالمضادة مع العقل العربي «الوسيط»^(٣)، لا يلبث أن يماهي بين العقلين في وحدة إستمولوجية تامة، تارة باسم «العقل اليوناني - الاوروبي» (أو «الاغريقي - الاوروبي»)، وطوراً باسم «الفكر الغربي» (= «اليوناني - الاوروبي»)، وتارة ثالثة باسم «الفكر اليوناني - الاوروبي» أو حتى «الثقافة اليونانية - الاوروبية».

والحال أنه عند هذا المستوى بالتحديد تعيد المركزية الاثنية الاوروبية إنتاج نفسها بقلم الجابري الذي يتبنى على هذا النحو، وبدون أية محاكمة تاريخية أو نقدية، أسطورتها الاولى والأخطر بإطلاق، الاسطورة القائلة باستمرارية غربية، تاريخية وجغرافية، بين «العقلين» اليوناني القديم والاوروبي الحديث.

وقد كنا رأينا في الفصل السابق أن هذه الاسطورة تقوم، في شقها الأول، على استبعاد الشرق كله، القديم والوسيط، الأدنى والأقصى معاً، خارج دائرة العقل، وها نحن نراها تقوم، في شقها الثاني، على حصر حضارة هذا العقل داخل جناح جغرافي جديد يُعمد هذه المرة باسم «الغرب».

ولسنا نملك الأهلية العلمية الكافية للحكم في ما اذا كان مصطلحا «الشرق» و«الغرب» من المصطلحات المتداولة في ثقافات الشرق الأقصى الصينية - الهندية، ولكن ما نعلمه علم اليقين بالمقابل هو أن الفضاء الجغرافي الذي تعاملت معه الثقافة اليونانية أو المكتوبة باليونانية كان من طبيعة «قارية» بالأحرى: فالعالم كان يتوزع الى قارات ثلاث: اوروبا وآسيا وافريقيا التي كانت تعرف ايضاً باسم «لوبياء». وما نعلمه علم اليقين كذلك ان مصطلحي «الغرب» و«الشرق» كمفهومين جيوبوليتيكيين

(٣) بكلا معني الكلمة: الوسيط من حيث الموقع في القسمة الثلاثية الاحتكاكية لمفهوم العقل، والوسيط من حيث التحقيب التاريخي.

ظهرا لأول مرة في التاريخ مع قيام الامبراطورية الرومانية غرباً ودخولها في تنافس مع الامبراطورية الفارسية شرقاً ابتداء من القرن الثاني ق. م، ثم تكرسا في الاستعمال مع انقسامها على نفسها الى امبراطوريتين غربية وشرقية عام ٣٩٥ م. وقد ظل مصطلحا «الغرب» و«الشرق» متداولين على امتداد الألف سنة التي دامتھا القرون الوسطى لتسمية «امبراطورية الغرب» بعاصمتھا روما وكنيستھا الكاثوليكية الناطقة باللاتينية، و«امبراطورية الشرق» بعاصمتھا بيزنطة وكنيستھا الاورثوذكسية الناطقة باليونانية. وما تعلمه علم اليقين أخيراً ان مفهوم «الغرب» بالمعنى الحضاري للكلمة ولد مع ولادة الحضارة الغربية، وأنه كان من صنع «الغرب» نفسه، وأن هذا الغرب هو الذي استتبنت لنفسه بعداً يونانياً من خلال عملية تملك Appropriation ومصادرة Expropriation معاً للتراث اليوناني بنقله من خانة الشرق الى خانة الغرب^(٤).

أما التملك فقد يمكن اعتباره، عند الاقتضاء، عملاً مشروعاً. فهو ينهض دليلاً على حيوية الحضارة الغربية وعلى فاعليتها التاريخية ونزوعها الكوني الى الامتداد والتوسع كما على صبرھا الطبيعي الى التأمل في جذور. وبالمقابل، فإن المصادرة كانت ولا تزال عملاً غير مشروع وموضع نقد حتى من قبل بعض الباحثين الغربيين الحريصين على الحقيقة التاريخية وعلى رفع يد المركزية الاثنية الاوربية، الشعورية واللاشعورية معاً، عن كتابة التاريخ. ونعني بالمصادرة عملية بتر التراث اليوناني عن جذوره المتوسطة، وتحديداً الحوض الشرقي من البحر الابيض المتوسط بعدواته الاوربية والآسيوية والافريقية معاً، وترحيله، في ما يشبه عملية إنزال بحري أو حتى جوي، الى اوروبا الغربية، مسقط رأس الحضارة، وامتداداتها الأطلسية. وبكلمة واحدة: «تغريب اليونان»^(٥).

والواقع أنه كان لا بد من قطعتين كبيرتين في تاريخ التطور الحضاري للبشرية كما تتم - بالنجاح الذي تمت به - عملية المصادرة «الغربية» للتراث اليوناني.

(٤) هنا من زاوية التاريخ السياسي والاثروبولوجيا الثقافية. أما من منظور فيلولوجي صرف فقد يكون علينا ان نعترف بأن مصطلحي الشرق والغرب هما من ابتكار الفينيقيين: فقدموس يعني حرفياً «الرجل الآتي من الشرق»، أو من «قدام» كما لا نزال نقول بالعربية، بينما اخته التي اختطفها زفس ومضى بها غرباً الى اليونان فتدعى «اورويا»، أي «الغارية».

(٥) التعبير هو لبيري روسي، الاختصاصي في المباحث المتوسطة، في مقال له عن «طريق الحرير: قوافل الأمس واستراتيجيات الغد» في مجلة Arabica، المجلد ٩٧، كانون الثاني ١٩٩٥، ص ١٣.

القطيعة الاولى تمثلت بولادة الحضارة الغربية نفسها من خلال ما يمكن اعتباره ظاهرة انزياح حقيقي في جغرافية الحضارات كرست قيام «الغرب» كبؤرة جديدة وبديلة لسائر حضارات العالم القديم والوسيط.

والقطيعة الثانية تمثلت في تبديل الطبيعة الديموغرافية لآسيا الصغرى نتيجة للفتح التركي العثماني، مما أفسح في المجال أمام عملية «تغريب» التراث اليوناني بعد أن كان قدره الأول والطبيعي هو «التشريق».

وهل من صدف التاريخ أصلاً أن تكون القطيعتان متلازمتين زمنياً؟ فسقوط القسطنطينية هو - مع اكتشاف أميركا - المؤشر الكرونولوجي الذي يؤرخ به لمولد الحضارة في الغرب^(٦).

والجابر، عندما يضع العقل العربي في موقع الضدية الماهوية مع العقلين اليوناني والاوروبي الحديث، وعندما يوحد بين هذين العقلين تحت اسم «العقل الغربي»، وبالمضادة الاستمولوجية مع العقل العربي، فإنما يكرس على نحو غير مسبوق اليه في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة عملية المصادرة اللامشروعة والتغريب القسري للتراث اليوناني الذي يبدو وكأن الصراع على ملكيته يشكل بنداً رئيسياً في مشروع الحضارة الغربية لبناء هويتها على أساس من العمق الحضاري.

ونحن إذ نرفض نسبة التراث اليوناني الى «الغرب»، فما ذلك لنقع في نزعة مضادة فننسبه الى «الشرق». ف «الشرق»، بالمعنى الثقافي للكلمة دوماً، هو ايضاً من اختراع الحضارة الغربية، ويشكل، مثله مثل مفهوم «الغرب» تماماً، إسقاطاً من الأزمنة الحديثة، المحكومة جوهرياً بإيقاع الحضارة الغربية، على العصرين القديم والوسيط. وبدلاً من مفاهيم ذات مرجعية غربية سافرة مثل «الشرق الاوسط» أو «الشرق الادنى»، فإننا نؤثر أن نتكلم، فيما يتعلق بالعالم القديم، على دائرة حضارية ذات اتصالية جغرافية واضحة تتطابق الى حد كبير مع ما نسميه اليوم

(٦) يميل بعض مؤرخي الحضارة الغربيين - يؤيدهم في ذلك بعض ضيفي الألق من مؤرخي الحضارة العربية الاسلامية - الى اعتبار الاسلام بعد ذاته عامل القطع الاكبر مع التراث اليوناني. ونحن لا ننكر ان الحضارة العربية الاسلامية أقامت مع التراث اليوناني، بحكم عامل الدين واللغة معاً، حواراً، ولكنها مدت ايضاً جسوراً. فأكبر عملية ترجمة شهدتها التاريخ قط، قبل مولد الحضارة الغربية، كانت تلك التي أنجزتها الحضارة العربية الاسلامية لإعادة استلماج التراث اليوناني. والواقع أنه لم تحدث قطيعة «اسلامية» مع هذا التراث إلا مع دخول العالم الاسلامي نفسه في طور «انحطاط».

بـ«الحوض الشرقي للبحر الابيض المتوسط» وتشمل اليونان الصغرى والكبرى^(٧) وآسيا الصغرى وسوريا وما بين النهرين وادي النيل والقسم الشرقي من شمال افريقيا. ونظراً لعدم وجود تسمية مطابقة، فقد نستطيع ان نطلق على هذه الدائرة الحضارية اسم «الدائرة الآرامية» نسبة الى الأصول اللغوية، الآرية والسامية، للشعوب التي سكنتها وتفاعلت فيما بينها في شبه بونقة واحدة.

وما دما معنيين هنا أولاً وأساساً بتاريخ الثقافة، فسلاحظ أن ظاهرة فريدة في نوعها قد حكمت البنية الثقافية القديمة والوسيلة لتلك الدائرة التي شكلت «خلطة حضارية» حقيقية. والظاهرة التي نشير اليها هي ظاهرة الازدواجية اللغوية ما بين لغة الثقافة ولغات تداول الشعوب. فمنذ فتوحات الاسكندر المقدوني في النصف الأول من القرن الرابع قبل الميلاد وامتداداً الى نهاية العصور القديمة، وحتى الى ما بعدها في بعض الحالات، أضحت اليونانية، في صيغتها «الكونية» Koiné المشتركة، هي لغة الكتابة والثقافة العالة لا في أثينا وحدها، بل كذلك في الاسكندرية وانطاكية وفرغامس ودمشق والرها ونصيبين وحران وجنديسابور وعشرات من المدن الأخرى، الهلنستية منها وغير الهلنستية على حد سواء. وبدون ان تتخلى القبطية أو الآرامية أو الفارسية عن دورها كلغات «قومية»، فإن اليونانية الكونية أضحت هي اللغة السائدة في مجالات الفلسفة والطب والفلك والكيمياء والرياضيات. وحسبنا هنا بعض أمثلة خاطفة. فعندما كتب مرقس اوراليوس، الامبراطور الروماني الرواقي (١٢١ - ١٨٠ م)، كتابه المشهور «المخاطرة»، كتبه باليونانية. وعندما وجه فرفوريوس الصوري (٢٣٢ - بعد ٢٩٨ م) رسالته الذائعة الصيت في الأدب القديم الى الكاهن المصري أنابو^(٨)، وجهها اليه باليونانية. وجميع آباء الكنيسة الاوائل، على أصولهم «الشرقية» الناطقة بها أسماؤهم بالذات^(٩)،

(٧) اليونان الصغرى هي اليونان بحصر المعنى. أما اليونان الكبرى فهو الاسم كان يطلق قديماً على المناطق الساحلية من ايطاليا الجنوبية التي اقام فيها اليونانيون، بعد الفينيقين، مستوطنات لهم ابتداء من القرن الثامن ق.م.

(٨) يتحدث ابن النديم، في «الفهرست»، عن رسالتين (أو «كتابين الى أنابو») لا عن رسالة واحدة.

(٩) ومنهم كليمنقوس الاسكندراني وغريغوريوس النازياني وتميسوس الحمصي (لغة ترجمة عربية قديمة واوريجانوس الاسكندراني وغريغوريوس النازياني وتميسوس الحمصي) (لغة ترجمة عربية قديمة لكتاب «في طبيعة الانسان» لنميسوس هذا، أسقف حمص، وستكون لنا اليها عودة) ويوحنا الانطاكي (لم الذهب) وابنياس الغزاوي، وصولاً الى يوحنا الدمشقي، من كبار موظفي الديوان في عهد الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك. كذلك فإن «مراطة» الكنيسة الشرقيين كتبوا باليونانية ومنهم: أريوس الليبي ونسطوريوس المرعشي وساوירوس الانطاكي ويولس الشميشاطي.

وضعوا باليونانية مؤلفاتهم في المناقحة عن العقيدة المسيحية الفتية. بل حتى الأناجيل المنسوبة الى حواربي المسيح قد كتبت باليونانية، باستثناء إنجيل متى الذي كتب بالآرامية أولاً، ثم ترجم الى اليونانية. كذلك فإن «السبعينية»، أي التوراة المترجمة الى اليونانية، قد طغت في فترة من الفترات في التداول على التوراة العبرية^(١٠).

ولسوف تعيد ظاهرة الازدواجية اللغوية هذه إنتاج نفسها، في تكرار يرقى الى مصافّ شبه قانون سوسولوجي لحياة الثقافة العالة، في كلا الجناحين الحضاريين الكبيرين، العربي الاسلامي واللاتيني المسيحي، للعصر الوسيط. فمرة أخرى ستمارس النخبة المثقفة الكتابة والتفكير المعقلن بواسطة لغة مكتسبة مشتركة، عابرة للمقومات والائنيات، هنا العربية، وهناك اللاتينية. ولكن مع هذا الفارق: فعلى حين أن العربية المكتسبة ستتحول الى لغة أم، أو لغة قومية كما نقول اليوم، بالنسبة الى شطر واسع من العالم الإسلامي هو الذي بنتا نطلق عليه اسم العالم العربي تحديداً، فإن اللاتينية لن تفلح في ان تتحول الى لغة قومية بالنسبة الى أي شعب من شعوب أوروبا - ولا حتى الطليان ورثة الرومان - وسيكون مآلها الى انقراض، اللهم إلا كلفة لاهوتية وتراثية متضامنة مع النزعة المحافظة للكنيسة الكاثوليكية ولبعض الأوساط الجامعية الأوروبية^(١١).

ولئن تكن اليونانية، مثلها مثل العربية أو اللاتينية من بعد، قد مثلت على امتداد نحو ألف من السنين اداة مميزة للإنتاج الثقافي، فإن أية محاولة لقراءة إستمولوجية «للعقل اليوناني» لا بد أن تحدد مرجعياتها بدقة: فهل المقصود بهذا «العقل» العقل الذي أنتج - وأنتجته - الثقافة المكتوبة باليونانية على امتداد تلك القرون العشرة ام المقصود به حصراً العقل اليوناني بالمعنى العرقي للكلمة والذي تركّز بؤرة إنتاجه الثقافي في أثينا وشبه جزيرة الأتيكي في الحقبة الممتدة ما بين القرن الخامس والقرن الثالث قبل الميلاد؟

وتترتب على هذا التحديد للمرجعيات إشكاليات معرفية أو إستمولوجية شتى.

(١٠) شارك في نقل التوراة الى اليونانية، على ما يقال، سيمون عالماً وفقيهاً عبرياً (ومن هنا اسمها). وهذا الرقم - بغض النظر عن رمزيتته - له دلالة على مدى انتشار اليونانية بين النخبة المثقفة من يهود فلسطين في العصر الهلنستي.

(١١) إن العربية نفسها لا تراءى تلعب اليوم، بالنسبة الى العديد من الشعوب الاسلامية غير العربية، دور اللغة اللاهوتية.

فإن يكن المقصود بـ «العقل اليوناني» عقل الثقافة المكتوبة باليونانية - وهذا هو التحديد الأول الذي يفرض نفسه على اعتبار أن كل عقل ثقافي هو في المقام الأول عقل لغوي - فإن أول إشكال يثور هو أن اللغة اليونانية هنا لغة مكتسبة، لغة مضافة أو فرقية إن جاز التعبير للنتاج الثقافي بالمعنى «العالم» للكلمة. والحال أنه إذا كانت الأبنية اللغوية والقوالب النحوية تتحكم بـ «البنية الذهنية» أو حتى بـ «اللاشعور المعرفي» - وهو الفرض الذي ينتصر له الجابري بقوة كما سنرى - فهل ينطبق مثل هذا الحكم على اللغات «المصطنعة» انطباقه على اللغات «الطبيعية»؟ وإذا كانت اللغة الفطرية تحدد «رؤية العالم» عند الناطق بها، فهل تمارس مثل هذا التحديد اللغة المكتسبة أيضاً؟ وهل يتضامن هذان التحديدان أم يتعارضان؟ وكم بالأولى إذا كانت اللغتان المعنيتان من أسرتين لغويتين ومن بنيتين نحويتين متباينتين تباين اليونانية الآرية عن الآرامية السامية أو القبطية الحامية مثلاً؟

وأول اعتبار يفرض نفسه هنا أن اللغة اليونانية نفسها لم تكن في القرن الخامس ق.م قد توحدت بعد، فقد كانت تنطق وتكتب بلغات أربع: الأيونية والدورية والايولية والاركاكية - القبرصية. ويصدق ذلك لا على الشعر وحده، بل على الخطاب الفلسفي كذلك. وتعدد إشارات ديوجانس اللايرقي إلى أن من فلاسفة القرنين الخامس والرابع ق.م من كتب بالأيونية أو بالدورية. وهو نفسه من يضطر إلى أن يعقد فصلاً مطولاً لبيان الفروق بين هاتين اللغتين اللتين يختلف الناطقون بهما حتى في تسمية البحر - على ما له من أهمية مركزية في حياة الإغريق - إذ يقال له بالأتيكية Thalassa، وبالأيونية Hemere^(١٢).

والواقع أنه كان لا بد من انتظار العصر الهلنستي حتى تحقق اللغة اليونانية، من حيث هي لغة ثقافة عامة، «قдрاً من الوحدة»^(١٣). والواقع أيضاً أنه في العصر الهلنستي كذلك ظهر «الوعي بالتراث»، أي الوعي بالدور الذي يقع على عاتق المعاصرين كوسطاء في حفظ وإعادة بناء تراث عصر ماضٍ ومختلف. والحال أن ذلك التوحيد للغة اليونانية ويلورتها في تراث لم يكن «عمله الهندسي» أثينا، ولا أية مدينة أو بقعة أخرى في اليونان، بل الاسكندرنية الهلنستية، أي الاسكندرنية

(١٢) ديوجانس اللايرقي، ك ٧، م ٢، ص ٧٠. ولعل Hemere الأيونية هي عينها «الغمر» السامية. والثابت على كل حال أن Thalassa نفسها ليست يونانية أصلية.

(١٣) لوسيانو كاتفورا: تاريخ الأدب اليوناني من هوميروس إلى أرسطو Histoire de la littérature grecque d'Homère à Aristote، الترجمة الفرنسية، منشورات ديونكير، باريس ١٩٩٤، ص ٧.

«الكوسموبوليتية» التي كانت اللغة اليونانية تقوم لها مقام لغة الثقافة والعلم والإدارة بدون أن يعني ذلك إلغاء التعددية اللغوية في حياة شعب الاسكندرية المؤلف من يونانيين ومقدونيين ومصريين وكنعانيين وعبريين يعيشون (ربما باستثناء الآخرين) في حالة تمازج سكني في عاصمة البطالسة التي كانت تجهل ظاهرة «الغيتوات». وبمعنى من المعاني قامت الاسكندرية، وبالتآزر معها انطاكية وفرغاموس وأفامية، الخ، في مضمار توحيد اللغة اليونانية وتوريثها بنفس الدور الذي ستقوم به، بالنسبة الى اللغة العربية وتراثها الجاهلي والإسلامي الأول، بغداد بالتآزر مع الكوفة وبصرة ودمشق، الخ. ولكن كما أن اللغة العربية كانت لغة دين وثقافة مكتوبة بالنسبة الى كثرة من الشعوب التي اعتنقت الاسلام بدون أن تتعرب في حياتها القومية، كذلك فإن لغة التراث اليوناني الذي تم تدوينه أو إعادة إنتاجه في الاسكندرية والعواصم الهلنستية الاخرى لم تكن لغة قومية بالنسبة الى الشعوب التي حكمها اللاجيديون والسلوقيون والأتاليون. ومن ثم لا تصدق عليها قوانين اللغة القومية كما صاغها هرذر أو فون هومبولت مثلاً، مع كل ما تعنيه اللغة القومية من تحديد للعقلية ولرؤية العالم وللشعور الجمعي. وتاماً كما ان الرازي والفارابي وابن سينا ومثبات غيرهم فكروا وكتبوا في إطار الثقافة العربية بدون ان يتحولوا من جراء ذلك الى «عرب» بالمعنى القومي أو الاثني للكلمة، كذلك فإن زينون القطيني وبوزيدونيوس الأفامي ولوقيانوس الشميشاطي، الخ، فكروا وكتبوا في إطار الثقافة اليونانية بدون أن يكونوا يوناناً أو ان يصيروا إغريقاً.

ومما يزيد الطين بلة في حالة الثقافة اليونانية بالمقارنة مع الثقافة العربية الاسلامية أو الثقافة اللاتينية المسيحية أن لغة الثقافة المكتوبة تضامنت في الحالتين الآخرين مع رؤية دينية موحدة، بينما لا ترتكز وحدة الثقافة المكتوبة باليونانية إلا الى اللغة وحدها بدون الرؤية الدينية التي كانت على العكس مسرحاً لانقطاع أو انقلاب خارق للمألوف مع التحول من الوثنية التعددية الى المسيحية الواحدة وما أزهـر على هامشهما في مرحلة تفجر الحساسية الدينية تلك من تيارات هرمسية وغنوصية وافلوطينية يعسر حصرها.

واذا كان الجابري يصادر على ان كل ما كتب بلغة بعينها ينتمي الى ثقافة هذه اللغة، بل الى العقل الثقافي المتعين بهذه اللغة، فحسبنا هنا أن نطرح سؤالاً: هل تراث المسيحية الأولى المكتوب باليونانية من الأناجيل وأعمال الرسل ومؤلفات آباء الكنيسة الشرقية هو تراث يوناني؟ وهل العقل المسيحي عقل يوناني؟ وهل من

رؤيتين للعالم أكثر تفارقاً من الرؤية اليونانية والرؤية المسيحية؟ فالأس الذي يقوم عليه جوهر المسيحية، وهو مفهوم الخطيئة الأصلية، مجهول في الثقافة اليونانية، كما أن فكرة «القدر» اليونانية، المرتبطة بمبدأ الحتمية الكونية، قد أخذت في المسيحية شكل «مصير» يعين المستقبل أكثر مما يتعين بالماضي. وبالإضافة إلى الانقلاب الجذري في تطور البشرية الديني كما تمثل بالنقلة من التعددية إلى الوحدة، فإن المسيحية قد أحدثت في تصور الوظيفة الألهمية انقلاباً لا يقل جذرية: فهي لم تستحدث فقط فكرة الخلق من عدم التي يجهلها العقل اليوناني أو ينفر منها، بل تطرقت أيضاً بفكرة العناية الألهمية إلى حد قلب مفهوم التضحية: فليس البشر هم من يقدمون قربانهم للآلهة، بل الإله نفسه هو من يضحي بنفسه فداء للبشر^(١٤).

بكلمة واحدة، إن ما نرفضه بالنسبة إلى اللغة اليونانية هو فكرة الحتمية أو الجبرية اللغوية، وهي الفكرة التي يصوغها الجابري - بالترجمة عن آدم شاف - في القانون التالي: «أن منظومة لغوية ما - الشيء الذي يعني ليس فقط مفرداتها، بل أيضاً نحوها وتراكيبها - تؤثر في طريقة رؤية أهلها للعالم، وفي كيفية فصلتهم له، وبالتالي في طريقة تفكيرهم، أننا نفكر كما نتكلم... الشيء الذي يعني أن اللغة التي تحدد قدرتنا على الكلام هي نفسها التي تحدد قدرتنا على التفكير»^(١٥).

وبدون أن ندخل في نقاش ليس هنا مكانه، فسنلاحظ أن ما يغيب عن الجابري، في معرض تطبيقه هذا القانون اللغوي على العقل «العربي» أو العقل «اليوناني»، هو أن هذا القانون لا يتحدث إلا عن اللغة الأم، اللغة القومية، وعن تأثيرها في رؤية «أهلها» للعالم^(١٦). والحال أن اليونانية، مثلها مثل العربية بالنسبة

(١٤) قد يكون مفيداً أن نلاحظ أن الفكرة المسيحية عن «موت الآله» إن تكن قد «قطعت» مع الرؤية اليونانية، فإنها تمثل بالمقابل نوعاً من الاستمرارية مع الديانة المصرية القديمة (موت أوزيريس) والديانة الكنعانية (موت أدونيس). ولكنها هنا أيضاً ألغت الطابع الدوري للموت الإلهي وجعلته حدثاً فريداً مؤسساً للزمينة البشرية.

(١٥) تكوين العقل العربي، ص ٧٧. نقلاً عن آدم شاف: اللغة والمعرفة Langage et connaissance، الترجمة الفرنسية، منشورات انثروبوس، باريس ١٩٦٧، ص ٢٩٢ - ٢٩٣.

(١٦) نلاحظ أن آدم شاف يتحدث عن «تأثير» - لا عن «تحديد» - اللغة لرؤية أهلها للعالم. وهو نفسه من يوضح (ص ٢٩٤) أنه اختار لفظة «تأثير» عن عمد تخفيفاً للبالغات المدرسة اللاتينية وتحاشياً للفظلة «تحديد» التي هي في رأيه جبرية أكثر مما ينبغي. ومع ذلك فإن الجابري يضيف القول في شاهده المترجم: «أن اللغة التي تحدد قدرتنا على الكلام هي نفسها التي تحدد قدرتنا على التفكير». والحال أن هذه الجملة لا وجود لها لدى آدم شاف، وهو يرفض منظومتها أساساً.

الى كثرة من الشعوب التي نطقت بها اكتساباً لا فطرة، لم تكن لغة أماً للاكثرية الساحقة من الذين فكروا وكتبوا بها من دون ان يكونوا من «أهلها».

ولهذا، ولأسباب أخرى سيلي بيانها، فإن مفهوم «العقل اليوناني» يبدو لنا غير مشروع وغير مقبول إبستمولوجياً إلا ان يتم تحديده بدقة.

فإن يكن «العقل اليوناني» هو العقل الذي كتب باليونانية، فإن اليونانية نفسها أوسع نطاقاً في المكان واكثر امتداداً في الزمن بكثير من هذا العقل. وبغض النظر عن مشكلة تعدد اللغات أو اللهجات داخل اليونانية نفسها على امتداد القرون الستة الأولى من الألف الأول السابق للميلاد، فإن اليونانية قدمت للنخبة المثقفة، كما للنخبة التجارية والادارية، لغة التداول المشترك على امتداد الحوض الشرقي للبحر الابيض المتوسط من ليبيا الى مصر الى سوريا الكبرى الى آسيا الصغرى الى مقدونيا الى اليونان الصغرى والكبرى في الحقبة الهلنستية، ثم في الحقبة الرومانية الوثنية والنصرانية وصولاً الى العصر الاسلامي الذي بقيت فيه النخبة المثقفة إياها تعتمد الى زمن متأخر اليونانية كلغة للثقافة المكتوبة في دمشق والقدس وحمص كما في نصيبين والرها وحران وجنديسابور.

والواقع أن «العقل اليوناني» نفسه هو الى حد كبير من صنع هذه النخبة. ومثله مثل المؤلفات التي تنشر بعد موت مؤلفيها، فإنه يصح الوصف فيه بأنه عمل مصنوع بعد الوفاة *Euvre Posthume*. ولقد كانت الاسكندرية، ثم المدن الهلنستية الكبرى، هي المصنع. والحال ان «الهلينية»، أي الانتصار للغة والثقافة اليونانية، «هي في المقام الأول ظاهرة شرقية»^(١٧). وفي الوقت الذي يصادر الجابري، بغير ما مسؤولية إبستمولوجية أو نقدية، على وحدة «العقل اليوناني - الاوروبي»، فإن مؤرخ «حضارات اوروىا القديمة» هو عينه من يفيدنا أن الثقافة الهلنستية لم تتجاوز قط الخط الممتد من شبه جزيرة البيلوبونيز في جنوبي اليونان الى قورينا في شمالي ليبيا، وأنها بقيت الى الغرب من هذا الخط «خارجية تماماً»، وان «يونانيي الغرب بقوا هم أنفسهم منفصلين عن العالم الهلنستي»، وأن «مشاركة الغربيين في ثقافة العالم الهلنستي وحياته كانت على ما يظهر فردية، وأنه يمكن القول بالاجمال ان

(١٧) غويدو مانسويلي: حضارات اوروىا القديمة *Les civilisations de l'Europe ancienne*، الترجمة الفرنسية، منشورات آرتو، باريس ١٩٦٧، ص ١٨٦.

الجناح الغربي من العالم اليوناني بقي غريباً عنهما»^(١٨).

بل أكثر من ذلك: فالهلنستيون، أي «الشرقيون» الذين اعتنقوا الثقافة الهلينية، هم الذين أعطوا «العقل اليوناني» اسمه. فالليونانيون ما عرفوا أنفسهم قط باسم اليونانيين. ولا كذلك باسم الاغريق: فهذه التسمية gracci أطلقها عليهم في زمن لاحق الرومان. وفي الأزمنة الهوميرية كانوا يعرفون، بين جملة ألقاب أخرى، باسم الأرجيين والآخيين. وفي العصر الكلاسيكي كان انتماؤهم الى مدنتهم، لا الى اسم جنس مشترك، فكانوا يقولون عن أنفسهم «الائينيون» أو «الاسبرطيون» أو «الطيبيون»، الخ. وما عرفوا قط وطناً باسم «اليونان». ولئن يكن ثمة وجود اليوم لبلد بهذا الاسم، مثله في ذلك مثل فرنسا أو إيطاليا، فلم يكن ثمة شيء من هذا القبيل في العصور القديمة، ولم يكن ثمة وجود لشيء يمكن لليونانيين ان يسموه «بلدنا». فـ «اليونان» كانت بالنسبة اليهم تقييداً، مثلها مثل «النصرانية» في العصر الوسيط أو «العروبة» في أيامنا هذه، ذلك أن اليونانيين في العصور القديمة ما اتحدوا قط سياسياً أو اقليمياً»^(١٩).

والواقع أن «اليونانيين» ما اكتشفوا «يونانيتهم» إلا في «المهجر» ان جاز التعبير، وبعد الزوال التام للاستقلال السياسي لمدنتهم. ففي الاسكندرية البطلمية تطورت في القرن الثالث ق.م بورجوازية فريدة في نوعها لعبت دوراً خطيراً في الاقتصاد والإدارة والثقافة وكانت مؤلفة من مزيج من ذرية العساكر المقدونيين والمرتزقة اليونانيين الذين تزوجوا من نساء مصريات. وهذا يصدق بطبيعة الحال على الوضع السكاني في المدن الهلنستية الأخرى في سوريا وبابل وفارس. وفي بادئ الأمر، ومتابعة للسياسة التي اختطها الاسكندر نفسه، مالت البورجوازية الهلنستية الى تطبيق استراتيجة اندماجية. إلا ان خطر الذويان في الكتلة البشرية الهائلة للمصريين والسوريين والايروانيين، والحرص في الوقت نفسه على ديمومة امتيازات الطبقة الحاكمة والسائدة، أوجدا حاجة الى اختراع «ايدولوجيا» تقوم بدور الحجاب

(١٨) المصدر نفسه.

(١٩) م. إ. فلي: اليونانيون القدامى: مدخل الى حياتهم وكرهم Les anciens grecs: une introduction à leur vie et à leur pensée، الطبعة الثانية، منشورات ماسبيرو، باريس ١٩٧٣، ص ١٤. والواقع ان الالتباس الذي يحيط باسم اليونانيين ما زال قائماً في العرية الى اليوم. فهذه التسمية العربية، مثلها مثل التسمية التوراتية، مشتقة من نسيئهم الى «إيونيا» القديمة، لا الى «ميلاس» التي هي الاسم الرسمي لليونان باليونانية الحديثة.

الحاجز وتعطي في الوقت نفسه للمشروع الهلنستي معنى. وهذه الايديولوجيا هي التي عمّدت يومئذ باسم «الهلينية». وقد شارك في بناء هذه الايديولوجيا أطراف ثلاثة: أولاً - المقدونيون أنفسهم أو المتحدرون بالآخرى من أصول أبوية مقدونية، وذلك بقدر ما تغلوا عن لغتهم وتبنوا لغة من كانوا يعتبرونهم بالأمس القريب «أنصاف برابرة»^(٢٠). ثانياً - اليونانيون الذين استقدمهم البطالسة والسلوقيون بالآلاف ليمألوا الوظائف الشاغرة وليضطلعوا بدورهم المرتقب في عملية «الهلينة» الثقافية. ثالثاً - المصريون والسوريون والبابليون والفريثيون المتطلعون الى الارتقاء الاجتماعي على سُلّم الهلينية عينها باعتبارها ايديولوجيا مفتوحة قائمة على عصبية اللغة والثقافة، لا على عصبية الدم^(٢١). ومع أن هذه الايديولوجيا لم تكن فاعلة بما فيه الكفاية لمنع حدوث ثورات شعبية احتجاجاً على بهائنة الضرائب وتدخل الدولة في شؤون العقائد كما حدث في الثورة التي قادها كهنة المعابد في مصر وتلك التي قادها الإخوة المكابيون في فلسطين في القرن الثاني ق.م، إلا انها لعبت دوراً خطيراً في تاريخ الثقافة، إذ في ظلها، ويتوجيه منها، جرت عملية تدوين التراث اليوناني وإعادة إنتاجه في الصورة التي وصلتنا اليوم. وعلى هذا النحو فإن «العقل اليوناني» لم يكن من صنع اليونانيين أنفسهم بقدر ما كان من إنتاج ما قد يحلو للمجبري أن نسميه معه «عصر تدوين» هلنستي. ولئن بدا هذا العقل «مؤملاً» و«معقلاً» أكثر مما ينبغي، فما ذلك على كل حال من قبيل الصدفة، بل ينبغي أن نستشف وراء هذا «التجميل» تدخلاً قصدياً وواعياً من قبل ذلك المزيج البشري الذي أشرف على عملية «التثريت» والذي كان حريصاً، بحكم اختلاط أصوله اللاتنية تحديداً، أن يثبت أنه «يوناني قبل كل شيء» كما كان لاحظ منذ القرن الثاني ق.م بوليبيوس، آخر المؤرخين اليونانيين الكبار^(٢٢). وبوليبيوس هذا هو من لاحظ أيضاً على كل حال أنه ابتداء من ذلك العصر بات اليونانيون يتسمون باسمهم العام المشترك، بعد أن كانوا لا يحملون من قبل سوى اسم ملتهم الأصلية. فلكأنهم، وقد انعتقوا من روابطهم بأماكن أصولهم، بل من كل رابط قومي واثني أحياناً، قد

(٢٠) من الملفت للنظر ألا تكون وثيقة بردتي واحدة مكتوبة بالمقدونية قد حفظت من العهد الهلنستي.

(٢١) ان ظاهرة «الايديولوجيا المفتوحة» هذه متكررة بعد عشرة قرون في بلدان الفتوح الاسلامية عندما ستبادر النخب المحلية، قبل الشعوب، الى اعتناق الاسلام والتعرب، ولا سيما في العصر العباسي الذي ألغى عصبية الدم الاموية وغلب الوجه «الاعمى» للإسلام على وجهه «العربي».

(٢٢) بوليبيوس: التاريخ، الكتاب ٣٤، الفصل ٤، نقلاً عن: فكتور اهرنبرغ: الدولة اليونانية L'état grec، الترجمة الفرنسية، منشورات ماسبيرو، باريس ١٩٨٢، ص ٢٥٤.

عادوا في المهجر اكتشاف أنفسهم في يونانيتهم الخالصة. والحال ان «هذه الطبقة العليا من «اليونانيين بالثقافة» لن تني تتوسع اجتماعياً واثنيّاً لتقدم القاعدة والركيزة للسيطرة الرومانية»^(٢٣) التي سترث امبراطوريات ورنه الاسكندر جميعها والتي ستلاحظ، بلسان أول مؤرخيها الكبار، ان الهلنستيين قد فشلوا في المهمة التي تنطعوا لها، إذ بدلاً من ان يهّلنوا الشرق تشرقوا: «ان المقدونيين الذين أنشأوا الاسكندرية في مصر، والذين يملكون سلوقية وبابل ومستوطنات متفرقة في العالم، قد انحطوا الى سوريين وفرثيين ومصريين.. إذ إن ما ينمو في وسطه الطبيعي هو بالطبيعة أنبل، أما ما يبذر في أرض اجنبية فإنه يصير، بتحوّل في طبيعته، عين ما يغتذي منه»^(٢٤).

وبصرف النظر عن المصادر الرومانية للتراث اليوناني - كمرحلة وسيطة على طريق تغريبه الكامل - سنلاحظ ان عملية التثريث التي تمت في ظل الهلنستيين لم تكن «بريئة» الى هذا الحد. فالحاجة الى «أفئلة» هذا التراث ليقوم بدوره كايديولوجيا بديلة اقتضت اختراع اسطورة «العصر الذهبي» الاثيني وإنزال أثينا في شجرة نسب التراث اليوناني منزلة الأرومة، مما خلع عليها، منذ القرن الثاني ق.م، ذلك «الطابع المركزي» الذي سيكرمه ويخلده لها تاريخ الثقافة العام كما ستكتبه في الأزمنة الحديثة المركزية الاثنية الاروروبية.

ونظراً الى أن عملية التثريث الهلنستية اقترنت بتطور تقني مهم في مجال الكتابة، إذ حلّ تدريجياً الرق محل البردي، والمخطوط «المورق» محل المخطوط «الملفوف»، فقد أفسحت، بالتضامن مع «الهاجس الايديولوجي»، مجالاً «مادياً» للإحضار والتغيب. فكل نص لم يجر لسبب من الاسباب نقله من البردي السريع العطب الى الرق الطويل العمر كان مآله الى إعدام تاريخي حقيقي^(٢٥). ويقدر مؤرخو الحضارة اليونانية أن ما وصلنا من التراث القديم المكتوب باليونانية لا يتعدى «واحداً بالمئة أو

(٢٣) فكتور إهرنبرغ، المصدر نفسه، ص ٢٥٥.

(٢٤) طيطوس ليفيوس: التاريخ الروماني Histoire romaine تحقيق وترجمة ريشار آدم، طبعة لاثينية - فرنسية مزدوجة، منشورات الآداب الجميلة، باريس ١٩٨٢، ك ٣٨، ف ٨ - ١٤، ص.

(٢٥) انظر بعض التفاصيل التاريخية عن هذا التطور في فن النسخ وعن كلفت من «الفوائد» وعن تكريس الطابع المركزي لاثينا في لوسيانو كانفورزا: تاريخ الادب اليوناني من هوميروس الى ارسطو، مصدر آف الذكر، ص ١٠ - ١٥.

حتى واحداً بالالف»^(٢٦). وعلى هذا النحو فإننا لا نقرأ اليوم من التراث المكتوب باليونانية إلا ما استبقاه لنا منه أولئك الذين أعادوا تدوينه أو إنتاجه من منظور ضرب مستجد من «العصبية»: الانتماء بالثقافة^(٢٧). وعلى هذا النحو أيضاً نستطيع أن نفسر الحضور الطاغي لتراث افلاطون وأرسطو والغياب شبه المطلق لتراث السفسطائيين رغم تعاصرهم. فأفلاطون لم يكن الفيلسوف الوحيد الذي أنجبته أثينا فحسب^(٢٨)، بل كان أيضاً ذلك الفيلسوف الذي أخذ على عاتقه «التبئية» الأثينية للفلسفة بعد أن كان الجامع الوحيد بينهما - كما تشهد على ذلك مسرحيات أرسطوفانس - تاريخاً مديداً من العداء. أما أرسطو فقد كانت له في نظر مقدونيي العصر الهلنستي ميزة مزدوجة: فهو أول فيلسوف كبير تنجبه مقدونيا، وهو أول نموذج عيني للانتماء الثقافي بدلاً من الانتماء الانثي أو القومي. فلم يكن أحد أكثر «يونانية» من ذلك الفيلسوف الدخيل Métèque ونصف البربري الذي قال مع ذلك بحق اليونانيين - بحكم تفوق عقلهم - في حكم العالم. وبالمقابل، فإن السفسطائيين، الممثلين الأخيرين لفلسفة الأنوار الايونية، الذين خاضوا معارك متتابعة ضد نواميس Nomos أثينا المعادية للأغراب أمثالهم، قد أيد تراثهم ولم تنج منه إلا شذرات قليلة كافية بحد ذاتها للدلالة على السبب الذي من أجله أيد^(٢٩).

وليس من قبيل الصدفة من هذا المنظور أن يكون أفلاطون وأرسطو خصمين كبيرين للسفسطائية: فهما اللذان أعطيا الكلمة مدلولها السلبي الذي ما زال عالقاً بها الى اليوم رغم أن لفظة «السفسطائي» Sophiste كانت ترادف في الأصل «الحكيم»

(٢٦) اندريه بونار: الحضارة اليونانية La civilisation grecque، الجزء الثالث: من أوريديس الى الاسكندرية، منشورات كليرفونتين، لوزان ١٩٥٩، ص ٢١٢.

(٢٧) لا نستطيع هنا أن نغفل مظهراً آخر من مظاهر العقل الايديولوجي، وبالتالي الانتقائي، الذي وجه عملية التريث، وهو المظهر المسيحي الذي سيلعب في القرون التالية دوره السلبي المعروف في «تطهير» التراث. وقد كان من نتائجه إحضار «مثالي» افلاطون وتغيب «المادي» ديموفريطس (انظر بصدده «اضطهادات» الكنيسة المسيحية للمخطوطات القديمة: اندريه بونار: الحضارة اليونانية، الجزء الثاني: من اثينغونا الى سقراط، ص ٧٩).

(٢٨) لقد أنجبت أثينا فيلسوفاً كبيراً آخر هو سقراط، لكنه لم يكتب حرفاً.

(٢٩) ومنها شذرة لأفقيدماس: «خلق الله البشر جميعهم أحراراً، ولم تخلق الطبيعة أحداً عبداً». ومنها شذرة لأنطيفون: «إننا جميعاً مخلوقون لنكون متماثلين في كل شيء، برابرة ويونانية». على حين أن شعار الأثينيين في طور امبريالتهم، كما يشير ثوقوديدس، كان على العكس: «سواء تعلق الأمر بالجانب الألهي أو بالجانب البشري، فإن للطبيعة قانوناً يشاء أن يكون الحكم دوماً للأقوى» (حرب البلوينيوز، ك ٥، ف ٩٠).

Sophos^(٣٠) . ولا يتردد مؤرخ كبير للحضارة اليونانية مثل ادوار ويل في نعت إبادة تراث «العقلانية السفسطائية» بأنها «نكبة»، وفي تحميل السلطة التي مارسها أفلاطون وأرسطو - والتي أعاد عصر التدوين الهلنستي إنتاجها - شطراً من المسؤولية عن خول العقل النقدي للبشرية على مدى عشرين قرناً: «إن الحركة السفسطائية تقف، كحركة عقلية، في تاريخ البشرية الى جانب عصر النهضة (في مظاهره العقلانية)، وإلى جانب «أنوار» القرن الثامن عشر، وربما على الأخص الى جانب الثورة الفكرية والاخلاقية الكبيرة التي نعيشها اليوم... ولئن تكن السفسطة لحظة أساسية في تاريخ الفكر، فإنها كذلك بالنسبة الى الفكر البشري بصورة عامة أكثر منها بالنسبة الى الفكر اليوناني، إذ مهما يكن تأثيرها عظيماً في ساعته فقد محيت من الوجود بسرعة، فصارت مديونتنا لها أعظم من مديونية القدامى من الاجيال اللاحقة... وعلى حين ان مؤلفات أفلاطون التي تصدى في العديد من صفحاتها لـ «سحق النذل»^(٣١) قد وصلتنا، فإن الأدبيات السفسطائية الوفيرة كان مآلها الى الغرق الذي ما نجا منه إلا بعض حطامها. وما يزيد في فداحة النكبة بالنسبة الى المؤرخ ان سلطة افلاطون، ثم سلطة أرسطو، فرضتا وجهات نظرها على جميع الفلسفات المثالية اللاحقة، وكان لا بد من انتظار القرن التاسع عشر حتى ترتفع بعض الاصوات للأخذ بتناصر السفسطائيين ضد افلاطون. والحال أنه اذا كانت المناظرة الحديثة حول السفسطائيين: معهم أو ضدهم، وحول أفلاطون: معه أو ضده، لم تغلق قط، فهذا ينم عن أنها أيضاً مناظرة متعلقة بعصرنا نفسه: المناظرة التي تتواجه فيها المثالية الواقعية؛ الاطلاقية المتعالية والنسبية الاحتمالية؛ الدغمائية والليبرالية»^(٣٢).

والواقع ان أثينا لم تكن قط أرض الفلسفة. كانت «ملتقى للفلاسفة» - هذا صحيح - ولكنها لم تكن مهذاً لهم. فجميع فلاسفة الجيل الأول في القرن السادس ق.م كانوا بلا استثناء من الايونيين أو من مواطني المدن الايونية التي ما كانت

(٣٠) مشهورة هي القولة المعزوة إلى سقراط، استاذ أفلاطون: «ان اولئك الذين يبيعون الحكمة Sophia يدعون سفسطائيين Sophistes مثلاً يدعى اللين يبيعون جمالهم عواهر» (اكسانوفون، المائورات، ك ١، ف ٦).

(٣١) إحالة إلى شعار فولتير في مواجهة الكتيبة.

(٣٢) ادوار ويل: العالم اليوناني والشرق، مصدر آتف الذكر، م ١، ص ٤٧٣ - ٤٨١.

تحمل أصلاً أسماء يونانية^(٣٣). فالآباء المؤسسون الثلاثة، طاليس وانكسماندرس وانكسمانس، كانوا من ملطية. وقد رأينا ان فيثاغورس، المؤسس الثاني للفلسفة، كان متحدرًا من جزيرة ساموس شمالي ملطية، وإن نسبهم بعضهم الى صور نفسها. واكثر تلاميذ فيثاغورس القدامى، من امثال بيرونيطين وهيباسوس وبرميسقوس، يعودون في أصولهم الى اقليم البنط (الى الغرب من آسيا الصغرى على البحر الاسود)، بمن فيهم ثيانو، ابنة بيرونيطين وزوجة فيثاغورس، التي ربما كانت أول فيلسوفة في التاريخ. واكسانوفانس ولد في قولوفون قبل ان يهاجر الى صقلية، ثم الى ايليا. وهراقليطس كان من أفسس، حليفة ملطية. أما الجيل الثاني من الفلاسفة المعروفين باسم الالبيين، فجلهم من المهاجرين الذين نزحوا عن ايونيا بعد سقوطها في ايدي الفرس وقصدوا جنوبي ايطاليا التي تحولت، بمستوطناتها الفينيقية - اليونانية، الى ايونيا ثانية. وقد كنا رأينا ان «ايليا»، التي ينسب اليها مؤسس المدرسة برميسس، كانت هي نفسها في الأصل مدينة فينيقية^(٣٤). وبالإضافة الى زينون الالبي، الحريص على تسمية نفسه بـ «الحويلي» كما رأينا، ينسب الى ايليا كل من مالميسوس الذي هاجر اليها من ساموس، ولوقيبوس الذي نزح اليها من أبدة أو من ملطية نفسها حسب بعض الروايات. وذلك هو أيضاً شأن تلميذه وشريكه في تأسيس المذهب الذري: ديموقريطس، الذي تصر مختلف الروايات أصلاً على أنه طاف بالأرض قاطبة طلباً للعلم والتقى الحكماء العراة في الهند، والكهنة في مصر، والمنجمين والمجوس في بابل^(٣٥). وقد كان من تلاميذه مترودورس الخيوسي، مؤسس المذهب الشكي، وبيروتاغوراس الابدري، مؤسس المذهب السفسطائي (علماً بأن خيوس جزيرة ايونية، وأبدة مستوطنة إيونية في تراقية). أما انباذقلس، الذي أثر عنه قوله المشهور في أهل مدينته: «ان الاغريفتيين يعيشون في البذخ كما لو أنهم ميتون غداً، ولكنهم يبنون بيوتهم كما لو أنهم معمرون ابداً»،

(٣٣) «إن مدن ساحل آسيا الصغرى، من إزمير الى هلقرناسية (مدينة هيرودوتس) تحمل أسماء غير قابلة للتفسير باليونانية» (جان هاتزنلد: تاريخ اليونان القديمة *Histoire de la Grèce ancienne*، منشورات بايو، باريس ١٩٦٩، ص ٣٣).

(٣٤) «بمحاذاة نوء البحر ثمة خليج آخر تقع فيه مدينة يسميها مؤسسوها، الفينيقيون، حويلة، ويسميها آخرون هالة، باسم نبع، ومعاشرنا ايليا. وهي التي أنجبت الفيثاغوريين برميسس وزيتون» (سترابون: الجغرافية، ك ٦، ق ١).

(٣٥) هيرولوطس: دحض الهرطقات كالة، ك ١، ف ١٣. نقلاً عن هـ. ديلز: شلرات من القيسرطيين، مصدر آف الذكر، ص ٧٦٩.

فينسب الى اغريغنتا في صقلية^(٣٦). والى اقلازومان الايونية ينتمي انكساغوراس الذي كان، على حد تعبير ديوجانس اللايرتي، «أول من فرض على المادة عقلاً»^(٣٧). ولئن يكن هذا الأخير قد أقام في أثينا برهة وصادق بريكليس نفسه، قبل أن يهرب منها نجاةً بجلده، فإن تلميذه ارخيلائوس، الملقب بالاثيني - وإن يكن من مواليد ملطية - «كان هو أول من نقل الفلسفة من ايونيا الى اثينا»^(٣٨). والحق ان أثينا لن تصبح عاصمة للفلسفة إلا ابتداء من الجيل الثالث من الفلاسفة، أي السفسطائيين الذين رفعوا عالياً راية العقلانية والترعة النسيبة والمذهب الانساني. ولكن ان تكن أثينا صارت ابتداء من النصف الثاني من القرن الخامس ق.م عاصمة الفلسفة، فهذا لا يعني أنها غدت دماغها. وعندما يضع أفلاطون على لسان هيبياس السفسطائي قوله ان اثينا هي «مقر القيادة العامة للحكمة اليرنانية»^(٣٩)، فإنه يغيب عنه أن يحدد أن الفلسفة التي صارت لها اثينا مركز قيادتها هي فلسفة «مستردة» أو «مجلوبة». فهيبياس نفسه لم يكن أثينياً، مثلما لم يكن أثينياً أي من السفسطائيين. فيروثاغوراس، مؤسس المذهب وصاحب القولة المشهورة: «الانسان مقياس الأشياء طراً»، كان من أبدرة، وغورغياس من ليونتيوم في صقلية، وبيروديقرس من قايرس، وترازوماخوس من خلكيدونية. «ولئن تكن اثينا قد صارت ملتقى السفسطائيين، فإنها لم تكن وطن السفطة، كما لم تكن وطن أي واحد من فلاسفة القرن الخامس الكبار الذين عاشوا فيها أو مروا بها... فقد كانت، وهي القوية الغنية، تجتذب المفكرين العقلانيين، ولكنها ما كانت تنجهم، بل ان الاثنين، الذين كانوا لا يزالون أسرى التقاليد، كانوا ينظرون شزراً الى اولئك الاجانب المتحررين الذين ينتطعون لتعليمهم كيفية تسيير شؤونهم»^(٤٠). وهذا الحكم الذي انتهى اليه التنقيب التاريخي الحديث كان حداث به قبل اكثر من قرن نيتشه حينما قال: «تخيّلوا أن الفيلسوف مهاجر قدم الى عند الاغريق - ذلك هو شأن اولئك

(٣٦) الواقع أن اغريغنتا Agrigento نفسها ليست هي إلا الاسم اليوناني المترجم للاسم الأصلي الذي أطلق عليها مؤسسوها التينيقيون Acragas والذي يبدو أن له صلة - على سبيل التوأمة - مع مدينة عكا التي كان اسمها في الأصل عكرا Acra، قبل ان تدغم الراء بالكاف فتصير عكا.

(٣٧) مير شاهير الفلاسفة، ك ٢، م ١، ص ١٠٤.

(٣٨) المصدر نفسه، ك ٢، م ١، ص ١٠٨.

(٣٩) أفلاطون: هاورة بيروثاغوراس، ٣٣٧ د، في: بيروثاغوراس، اولودامس، غورغياس، ماركسانس، ماثون، اقراطولس، منشورات فلاماريون، تحقيق وترجمة اميل شامبري، باريس ١٩٦٧، ص ٦٨.

(٤٠) ادوار ويل، مصدر آف الذكر، م ١، ص ٤٧٨ - ٤٧٩.

الفلاسفة القباأفلاطونيين. فهم بنوع ما أجانبا متعربون^(٤١). بل ان نيتشه يذهب الى أبعد من ذلك فيؤكد أن «هيمنة أئينا الفكرية قد وقفت عقبة» دون وصول الفلسفة الى غايتها العظمى: «التقييم الصحيح للوجود البشري ولعبيته»^(٤٢).

ولسنا بطبيعة الحال في سبيل تحليل الدور الذي اضطلعت به المثالية الافلاطونية، بوصفها فلسفة اثنية تحديداً، في تعقيل اللامعقول وفي تحويل العقل من محكمة الى كنيسة من خلال الاعلان، ضدأ على التنوير الذي كان السفسطائيون آخر ممثليه، ان الله، لا الانسان، هو مقياس الأشياء طراً^(٤٣). ولكننا سنلاحظ ان مغامرات الفلسفة «المستضافة» في أئينا كانت الى حد كبير عائرة. فأئينا «المثالية»، أئينا «مدرسة اليونان»، أئينا «عصر بريكليلس الذهبي» - وهي التسمية المركزية الاثنية التي يعيد الجابري تبنيها لحسابه الخاص - تقدم لنا في الواقع صورة «محكمة تفتيش» مبكرة. في ذلك يقول مؤرخ «اللامعقول» الذي كانه دودس: «ان أسطح دليل على مدى قوة رد الفعل على عقلانية التنوير يتمثل في اتهام وادانة عدد من المثقفين لدوافع دينية في أئينا في مجرى الثلث الاخير من القرن الخامس. ففي نحو العام ٤٣٢ ق.م (أو بعده بعام أو عامين) غدا رفض الاعتقاد بما هو خارق للطبيعة أو مجرد تعليم علم الفلك جنائية»^(٤٤). وقد شهدت الثلاثون سنة التالية سلسلة من محاكمات الهرطقة فريدة في نوعها في التاريخ الاثيني، وكان جل ضحاياها من معلمي الفكر التقدمي في أئينا: اناكساغوراس ودياغوراس وسقراط، وبصورة شبه مؤكدة بروتاغوراس، وربما أيضاً اوريبيدس. وفي جميع هذه الحالات، باستثناء الأخيرة، كانت الغلبة للاتهام: فاناكساغوراس غرّم ونفي؛ ودياغوراس أقلت من هذا المصير بهربه؛ وذلك ما فعله بروتاغوراس ايضاً على الأرجح؛ أما سقراط، الذي كان في مقدوره ان يفعل بالمثل، أو الذي كان بإمكانه ان يطلب نفيه، فقد أثر ان يتجرع السم^(٤٥). ولا ندري كم عدد الأشخاص المغمورين الذين دفعوا على هذا النحو ثمن آرائهم. لكن القرائن التي في حوزتنا تكفي على سعة للتدليل على أن عصر

(٤١) نيتشه: مولد الفلسفة في عصر المأساة اليونانية La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque

ترجمة جنيفاف يانكيس، منشورات غاليمار، باريس ١٩٦٩، ص ١٠٦.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(٤٣) افلاطون: القوانين، ك ٤، ٧١٦ ج.

(٤٤) الإشارة هنا الى مرسوم يحمل اسم ديوبيطس وتعود حيثياته، على ما يقيننا ديودورس الصقلي، الى «الانفعالات التي أثارها انتشار الطاعون كعلاوة بيئة على غضب السماء».

(٤٥) يغيب عن دودس في هذا التعداد اسم اسبازيا، زوجة بريكليلس الثانية، اللطية الأصل، التي قدمت بدورها الى المحاكمة لمصادقتها اناكساغوراس ولتعاطفها مع «الزنادقة».

الانوار الكبير في اليونان كان أيضاً، نظير عصرنا الراهن، قرناً من الاضطهاد: علماء يُنفون، وفكر يُكتم، بل (إذا صدقنا ماثوراً يتعلق ببروتاغوراس) كتب تحرق»^(٤٦). ولقد كاد أرسطو يعرف المصير نفسه. فهذا «الدخيل»، الذي حال شرطه كنصف بربري دون ان يرث افلاطون في رئاسة الاكاديمية رغم انه كان أنبغ تلامذته بإطلاق - حتى لقد لقبه بـ «العقل» - اضطرب وهو في نحو الستين من العمر الى الهرب من أثينا على عجل تحاشياً للمثول امام المحكمة بتهمة الزندقة ومنعاً للاثنيين - كما ينسب اليه القول في إشارة منه الى مصير سقراط - من «اقتراف جريمة ثانية بحق الفلسفة». والواقع أن أرسطو كان قد اضطرب، حتى يوم أسس مدرسته الشهيرة باسم «اللقيون» في أثينا، الى أن يسجلها باسم تلميذه ثيوفراستس لأنه لم يكن، بصفته مقدونيا، يتمتع بحق المواطنة والملكية^(٤٧). وقد ظلت مدرسته، بوصفها معقلاً للدخلاء، تثير الشبهات حتى بعد وفاته. فقد استصدر «الديموقراطيون الاثينيون» مرسوماً بمنع تدريس الفلسفة تحت طائلة الموت، واضطرب ثيوفراستس نفسه الى التواري عن الانظار لمدة سنة. وقد أمضى أرسطو نفسه على اية حال خمسة اعوام من البحث والتعليم في مدينتي آسوس ومطيلان الايونيتين كانت، باتفاق مؤرخي سيرته، من أخصب سني حياته. ففي تلك الحقبة الايونية التي قضاهما متنقلاً بين ساحل طروادة وجزيرة لسبوس (٣٤٨ - ٣٤٣ ق. م) تحرر أرسطو من إسار الميتافيزيقا التأملية التي كانت حبسته فيها تلمذته على افلاطون في «الأكاديمية»، وانهتق من ربة التصورات النظرية الخالصة، وطور معارفه البيولوجية في علوم الحيوان والنبات والتشريح، وانفتح انفتاحه الموسوعي المدهش على «جميع فروع الفلسفة العلمية»^(٤٨). ويغض النظر عن أن معظم فريق العمل الذي اشتغل معه أرسطو في «اللقيون» - ومن قبله افلاطون في «الأكاديمية» - كان من

(٤٦) إ. ر. دودس: اليونان واللامعقول، مصلو آلف الذكر، ص ١٨٩. والمأثور الذي يشير اليه يعود الى سكستوس امبريقيوس وديوجانس اللايرتي: «هاكم مطلع مؤلف آخر من مؤلفاته: «فيما يخص الآلهة، لا يسعني ان أقول أهم موجودون أو غير موجودين، فالعديد من الحقيبات يحول دون معرفتنا بذلك، ومن جللتها غموض الأمر وقصر الحياة الانسانية». وبسبب مطلع الخطاب هذا طرد من أثينا، وأحرقت كتبه في الساحة العامة، بعد أن استعادها للنادي من جميع الذين كانوا ابتاعوها» (ك ٩، م ٢، ص ١٨٥).

(٤٧) الحق اننا لا ندري هل كان أرسطو مقدونياً حقاً، أم كان سليل أسرة إيونية من الاطباء استقرت في تراقية. وعلى كل حال، كانت اسطافيرا، مقط رأسه، هي نفسها مستوطنة إيونية.

(٤٨) جان اوبونيه في «الدخيل» الى كتاب «السياسة» لأرسطو، منشورات الآداب الجميلة، باريس ١٩٦٨، ص XXXVII.

«الآسيويين»^(٤٩)، فإن ما ينبغي ان نلاحظه كما ينبغي ان نلاحظه الى ضرورة ذلك عاشق الفلسفة اليونانية الذي كانه شارل فرنر، هو أنه «بعد أرسطو مباشرة وجدت الفلسفة اليونانية ممثليها الرئيسيين في العالم الشرقي. ولقد ظهر تأثير الشرق واضحاً حتى لدى الذين مهدوا لأبيقور وزينون: فأرستيبوس كان من قورينا، وباسم هذه المدينة تسمت مدرسته. ولئن يكن أبيقور نفسه أثينياً في أغلب الظن، فإنه ولد في جزيرة ساموس التي كانت مهد فيثاغورس. وكان زينون، مؤسس الرواقية من جزيرة قبرص؛ واقلينتس من أسوس؛ وخروسيوس من قيليقية، وربما من المدينة عينها التي سمرى فيها القديس بولس النور بعد ثلاثة قرون»^(٥٠). والواقع ان الرواقيين، وقد تقطعت روابطهم بأوطانهم التي كان يتنازع عليها الفاتحون، ما عادوا يعترفون بالاطار الضيق للمدن اليونانية؛ فقد كانوا يعتبرون أنفسهم مواطني الكون أجمع، وإخوة للبشر كافة، بمن فيهم العبيد»^(٥١). وحتى لا نتوقف من جديد عند المدرسة الرواقية التي كنا رأينا مدى مساهمة «الفيشيقين» فيها، سنقفز حالاً الى آخر مدارس الفلسفة اليونانية الكبرى: الافلاطونية المحدثة التي كان جميع اعلامها بلا استثناء من «الشرقيين» بدءاً من الاسكندراني فيلون والأفامي نومانوس الذي يقال ان اسمه السوري الأصلي «النعمان»، ومروراً بالأسيوطي أفلوطين والصوري فرفوريوس والعنجري يامبليخوس الذي كان اسمه الأصلي «ملك»، وانتهاء الى القسطنطيني ابروفلس والدمشقي دمسقيوس. وقد مثلت الافلاطونية المحدثة آخر محاولة لإنقاذ الفلسفة اليونانية من الغرق النهائي بعد ان حوصرت بين ناري الوثنية الآفلة والمسيحية الصاعدة. وقد كان أحد الحلول التي وجدت لها لذلك نقل التعليم الفلسفي من أثينا، بعد انحطاطها، الى روما ثم الى بيزنطة. ولكن لا روما «العملية» كانت أرضاً مضيافة للفلسفة، ولا بيزنطة «اللاهوتية». ف «لفظت الافلاطونية المحدثة آخر انفاسها مع الفلسفة كلها ومع الثقافة الاغريقية كلها؛ وأرخت ليل الصمت الكبير مدوله على القرن السادس والقرن السابع»^(٥٢).

(٤٩) في عداد تلاميذ افلاطون، الذين وجد بينهم كلدانيون، ينبغي ان نخص بالذكر عالم الفلك اودكسوس الذي قدم من قبيلة في آسيا الصغرى، «حاملأ معه كل علم مناطق الشرق التي طاف بها».

(٥٠) هي طرسوس، الواقعة في خليج اسكندرون، والتي ما زالت الى اليوم محافظة على اسمها القديم.

(٥١) شارل فرنر: الفلسفة اليونانية، مصدر آلف الذكر، ص ١٥.

(٥٢) اميل برهيه: تاريخ الفلسفة، ج ٢: الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٢، ص ٢٨٤.

ان هذه القراءة التي قدمناها في الصفحات السابقة لتاريخ الفلسفة المكتوبة باليونانية لا تريد تأسيس نفسها في أية مركزية اثنية بديلة أو منقحة. ولئن يكن ناقد العقل العربي يطيب له أن يقول ويردد القول: «الفلسفة معجزة اليونان»^(٥٣)، فإننا لا نريد من جانبنا بشكل من الأشكال أن نوحى وكأن الفلسفة «معجزة فينيقية» أو «معجزة شرقية». بل أننا نميل الى ان نرفض حتى الصيغة التي يقترحها شارل فرنر والتي تقول أن الفلسفة هي ثمرة «اتحاد العبقورية اليونانية والعبقورية الشرقية»^(٥٤). فعدا عن أننا نطعن في مفهوم «العبقورية» وقدرته التفسيرية - بقدر ما نطعن في مفهوم «المعجزة» الذي لا يفسر سوى نفسه - فإن ما نأباه هو اعتبار «العبقورية اليونانية» مبانة «للعبقورية الشرقية» ومنضوية تحت لواء جناح جغرافي أو حضاري آخر. وما ننكره ايضاً هو مفهوم «الشرق» الذي يبدو لنا أنه لم يجر اختراعه - من قبل المركزية الاثنية الاوروبية - إلا بهدف تمييز اليونان عنه وإنزالها في خانة مستقلة وقائمة بذاتها تمهيداً لـ «تغريبها». ولو صح استخدام تعبير «الشرق» كمصطلح إجرائي على الأقل، فلا بد في هذه الحال من إدراج اليونان فيه. ذلك ان الموطن الأول لتظاهر «العبقورية اليونانية» كان ايونيا، اي ساحل آسيا الصغرى امتداداً الى سورية الشمالية اذا ما اخذنا بعين الاعتبار ان الايونيين اقاموا مستوطنة لهم «في تل سوقاس جنوبي اللاذقية عمرت قرناً ونيف، على تقطع، وصولاً الى نحو العام ٥٠٠ ق.م»^(٥٥). والواقع أن مدن آسيا الصغرى وجزرها لم تقدم للفلسفة وحدها مهدها، بل أسدت للعقلانية البشرية هدية ثمينة أخرى تمثلت في تطوير علم التاريخ. ففي ملطية، اكثر المدن الايونية تقدماً، ظهر الوعي التاريخي أو «اكتشاف الماضي» من خلال قدموس الملطي الذي أرخ لتأسيس المدينة المنسوب اليها، ثم من خلال هاقاتوس الملطي الذي «علمن» الأنساب وأدخل البعد الشخصي في عملية التاريخ من خلال قوله الشهيرة في مطلع كتابه المفقود «علم الأنساب»: «هكذا يتكلم هاقاتوس الملطي. إن ما أكتبه هو ما أعتقد أنه حق»^(٥٦). وهاقاتوس هذا هو صاحب القولة الشهيرة الثانية التي أخذها عنه هيرودوتس: «مصر هبة النيل». والواقع أن «أبا التاريخ» نفسه رأى النور في هلقرناسبية، جارة ملطية. وليس من

(٥٣) تكوين العقل العربي، ص ٨٠.

(٥٤) الفلسفة اليونانية، ص ١٠.

(٥٥) أ. مرمليانو: «الثقافة اليونانية واليهودية» في «تراث اليونان وروما»، مصدر آنف الذكر، ص ٣١٣.

(٥٦) لوسيانو كاتفورا: تاريخ الأدب اليوناني من هوميروس الى أرسطو، ص ٣٠٨.

قبيل الصدفة ان يكون هو من نحت كلمة Historia. فهذه الكلمة الشعبية عند المؤرخين، الذين لا يجدون لها من تفسير سوى التحديد بأنها «إيونية»^(٥٧)، تضيء بكامل معناها بالاحالة الى «أسطورة» السامية كما تقدمت الإشارة^(٥٨). وبدون ان نتوقف عند الإسهامات الايونية المبكرة الأخرى، ولا سيما في مجال الشعر الملحمي (طروادة وشاعرها الهومييري) والشعر الغنائي (لسبوس وشاعرتها صافو)، فإننا سنلاحظ، مع سواد المؤرخين، ان اكثر ما تتألق به ايونيا هو تقدمها عند مقارنتها بتخلف اثينا. والمؤرخون لا يتحفظون في ألفاظهم، حتى بمن فيهم أشدهم تشبهاً بالهوية «الغربية» لليونان. يقول على سبيل المثال فريدريك كوبلستون، وهو واحد من جملة مؤرخي الفلسفة الذين أسهموا بقسط موفور في «تجسير» الفلسفة المكتوبة باليونانية لحساب «الفلسفة الغربية»، وفي مطلع فصل يحمل بالتحديد كعنوان: «مهد الفكر الغربي: ايونيا»: «إن مسقط رأس الفلسفة اليونانية (التي تبقى واحداً من أروع إنجازات التجلية الأوروبية) هو ساحل آسيا الصغرى، والفلاسفة الاغريق الاوائل كانوا ايونيين. وفيما كانت اليونان نفسها في حالة نسبة من القوضى أو البربرية، نتيجة للغزوات الدورية في القرن الحادي عشر ق.م، حافظت ايونيا على روح الحضارة الأقدم»^(٥٩). والحال ان ايونيا، التي لعبت دورها الكبير في تمدين اليونان، تدين بتقدمها هي نفسها «للشرق» الذي حفرت فيه وجودها. يقول و. غاثري، وهو صاحب أوسع تاريخ متداول حالياً عن «الفلسفة اليونانية» (في خمسة مجلدات وثلاثة آلاف صفحة): «لقد كان الاغريق الايونيون في الساحل الاناضولي على احتكاك وثيق، طيلة قرون، مع الشرقيين، وتدين مظاهر تقدمهم الفكري بالكثير للمصادر الاجنبية»^(٦٠). ويقول المؤلفون السوفياتيون لـ «تاريخ العصور القديمة»: «كان مستوى الحياة المادية والثقافية اكثر ارتفاعاً في غالب الاحيان في المستوطنات منه في اليونان بحصر المعنى. وكانت مدن آسيا الصغرى، ولا سيما

(٥٧) جان هازفلد: اليونان وتراثها La grèce et son héritage، منشورات أوبييه، باريس ١٩٤٥، ص ٣١.

(٥٨) لا ينبغي عنا هنا تعبير «أساطير الأولين» الذي ورد في القرآن تسع مرات، والفعل الذي اشتق منه لفظ الأسطورة: «والقلم وما يسطرون».

(٥٩) فريدريك كوبلستون: تاريخ للفلسفة A history of philosophy، م ١، اليونان وروما، منشورات بورنز أند اواطس ليمتد، لندن ١٩٦٦، ص ١٣.

(٦٠) و. ك. غاثري: تاريخ للفلسفة اليونانية A history of greek philosophy، المجلد الثالث، القرن الخامس: التنوير، منشورات جامعة كامبردج، لندن ١٩٦٧، ص ١٨.

مدن ايونيا، التي كانت على تماس مباشر بالشرق، تعود على اليونان القارية بقوائد الثقافة المصرية والبابلية والآشورية. وحسبنا التنويه بأن الابدعية الايونية، المستعارة من الشرقيين (من الفينيقيين في اغلب الظن)، والتي ما زاد الايونيون على أن جودوها، كانت تستعمل في العالم الاغريقي قاطبة. والشرق هو الذي علم الاغريق ايضاً كيف يصبون التماثيل المعدنية، فأسهلهم على هذا النحو في تطوير فنونهم التشكيلية. وفي ايونيا ايضاً ألفت، بدءاً من قصائد قديمة، الأشعار «الهوميرية» التي نقلت فيما بعد الى الأرض المتروبولية وأذيعت في مستوطنات الغرب. وقد شهدت ايونيا وايوليا^(٦١) مولد الشعر الغنائي وبراكير العلم والفلسفة اليونانيين^(٦٢).

والواقع ان مشهد مستوطنة اكثر تقدماً من المتروبول لا يخلو من مفارقة. ولكن امام هذا المشهد نسقط جميع عوامل التفسير التقليدية لعقريات الأمم والحضارات من أرض وجنس، الخ. فالايونيون أحرزوا تقدمهم الباهر بعد أن استقروا في أرض «آسيوية»، وعلى كل حال غير يونانية، واختلطوا بشعوب كفوا معها عن ان يكونوا «آريين» خالصين وانحطوا في أنظار بني جلدتهم القاريين الى «أنصاف برابرة»^(٦٣). والحق أنه، من وجهة نظر عرقية، لم تكن العلاقات قط «طيبة» بين الايونيين واليونانيين الأقحاح. فأول ما استفعله أثينا، غداة تطويرها لبحريتها في النصف الثاني من القرن السادس ق.م، هو «السعي الى ازاحة الملطيين من منطقة البنط (البحر الأسود)، المصدر الرئيسي للقمح الذي كانت تفتقده شبه جزيرة الاتيكي»^(٦٤). وعندما تحولت أثينا في عهد بريكليس الى الامبريالية وفرضت هيمنتها بالقوة على المدن الايونية، تمردت هذه الاخيرة مراراً، وقد قاد سوفوقليس بنفسه إحدى الحملات التآديبية لقمع الثورة في جزيرة ساموس. وقد بلغ من كره الايونيين لهيمنة «بني جلدتهم» من الاتيين ان «بعض مدن ايونيا (مثل اروتريا وملطية وقولوفون) وبعض مدن اقليم طروادة ستؤثر الوصاية الفارسية على الهيمنة الاتيية»^(٦٥). والواقع ان المنطلقات العرقية، المكشوفة أو المستورة، التي يصدر عنها

(٦١) من افاليم لوديا القديمة الى الشمال من ايونيا.

(٦٢) ف. دياكوف وس. كوفاليف: تاريخ العصور القديمة Histoire de l'antiquité، دار التقدم، موسكو بلا تاريخ، ص ٣٣٣.

(٦٣) عما سميحه فلوطرخس على هيودوتس انه «عج البرابرة».

(٦٤) دياكوف وكوفاليف: تاريخ العصور القديمة، مصدر آف الذكر، ص ٣٥٢.

(٦٥) ادوار ويل: العالم اليوناني والشرق، م ١، ص ١٧٦.

جميع ممارسي المركزية الاثنية من أنصار «المعجزة اليونانية»، تقف عاجزة عن تفسير «الصمت الحضاري» للعديد من الشعوب اليونانية: «ان التراقيين والايبيروتيين والايلوريين، الذين تحدروا على ما يظهر من الأرومة نفسها التي تحدروا منها سكان اليونان بحصر المعنى، لم يدخلوا قط في الحضارة الهلينية. والمقدونيون لم يأخذوا طريقهم اليها إلا في وقت متأخر، والايوليون في زمن أكثر تأخراً بعد»^(٦٦). وعندما يقول لنا الجابري إن «الفلسفة معجزة اليونان»، فهذا معناه أنها «فطرة» لهم، مثلما اللغة العربية على سبيل المثال فطرة للعرب. فلماذا كان يكفي ان يكون اليونان يوناناً ليكونوا فلاسفة! ولكن لو صح ذلك، لاستحالت الاجابة عن أسئلة أساسية ثلاثة في علم نشأة التفكير الفلسفي. فأولاً، لماذا لم تظهر الفلسفة في اليونان المتروبولية نفسها، بل حصراً في مستوطناتها الايونية وامتداداتها المهاجرة الى جنوبي ايطاليا؟ ثانياً، لماذا بقيت أثينا نفسها، «مدرسة اليونان» على حد وصف بريكليس لها، مستغلة على الفلسفة طيلة القرنين السادس والخامس ق.م، ولماذا لم تنجب، باستثناء افلاطون وابن أخته اسبوزيوس، اي زعيم مدرسة من مدارس الفلسفة التي أزهرت فيها بغزارة في القرن الثالث ق.م^(٦٧)؟ ثالثاً، اذا كانت أثينا، التي تمثل نصف البر اليوناني الشمالي، قد انفتحت بعد طول تأخير على الفلسفة بعد ان تقاطرت عليها، لقوتها وغناها، أفواج الفلاسفة «الغرباء»، فلماذا بقيت اسبرطة، التي تمثل نصف البر الجنوبي من اليونان، مستعصية لا على الفلسفة وحدها، بل على كل شكل من أشكال الفكر العقلاني والنقدي؟ فمؤرخو الحضارة اليونانية لا يملكون إلا ان يلاحظوا انه «مثل نحو العام ٥٠٠ ق.م لا يؤتى بذكر مواطن اسبرطي واحد عرف بنشاطه الثقافي»^(٦٨). بل ان اليونانيين القدامى انفسهم نحتوا من صمت اسبرطة هذا صورة بيانية: فقد أطلقوا على كل من ليس لديه شيء يقوله اسم «لاكونيكوس» نسبة الى اقليم لاكونيا الذي كانت تقع فيه اسبرطة في جنوب شرقي شبه جزيرة البيلوبونيز. والى اليوم لا يزال يقال باللغات الاوروبية للاقتضاب والفراغ في التعبير: «أسلوب لاكوني» Style laconique. وصمت اسبرطة هذا هو ما حدا ببعض مؤرخي الحضارة اليونانية الى معارضة «واحة أثينا» بـ «سراب

(٦٦) جان هاتزفيلد: تاريخ اليونان القديمة، ص ٢٩.

(٦٧) ثمة إشارات الى اصول اثنية لأبيقور، ولكن شهادة ديوجانس اللايرتي قاطعة: فهو «لم يولد مواطناً يونانياً»: وهرافيليس البنيطي يؤكد أنه «نشأ في ساموس وما قدم الى أثينا إلا في الثامنة عشرة من العمر» (ك ١٠، م ٢، ص ٢١٥ - ٢١٦).

(٦٨) موزس فلي: الافريق القدامى: مدخل الى حياتهم وفكرهم، مصدر آف الذكر، ص ٧٥.

اسبرطة»^(٦٩). وما يزيد في حرجة هذا الصمت أو هذا السراب بالنسبة الى جميع مداوري اسطورة «المعجزة اليونانية» أن الاسبرطيين هم إثنياً من «الدوريين» الذين هم في نظر مؤرخي القرن التاسع عشر - وفي مقدمتهم رينان صائغ اسطورة المعجزة اليونانية - «الممثلون الاكثر نقاء للعرق الآري»^(٧٠). ومن هنا ميل بعضهم الى ان يجدوا له «صمت» اسبرطة التفسير السحري نفسه، أي «المعجزي»، الذي وجدوه «لنطق» اثنياً. فقد وصفوا اسبرطة بأنها «مسخ»^(٧١)، أي كائن شاذ وغير طبيعي، أي في التحليل الاخير «معجزة سالبة»^(٧٢).

وفي الواقع، اننا نقترّب من الحقيقة التاريخية اكثر بكثير اذا قلنا مع مفكرين غير اورثوذكسين - في سياق محاولة مميزة لهما لتأسيس جغرافية فلسفية géophilosophie - إن «الفلسفة ما كانت يونانية إلا بقدر ما كان الفلاسفة اجانب»^(٧٣). ولئن كان تاريخ ظهور العقل محلاً لاستيهامات وشطحات غير عقلانية، تعتمد التعليل «العجائبي»، فهذا لأن المركزية الاثنية الاوروبية التي كتبت حتى الآن معظم صفحات هذا التاريخ كانت مضطرة من البداية، وبحكم منطلقاتها «التغريبية»، الى فصل «العقل اليوناني» عن السياق التاريخي والجغرافي لظهوره وتطوره. وكما في كل تعليل لا يريد الوصول - لاعتبارات شعورية أو لا شعورية - الى العلل الحقيقية، فلا غرو ان يركب علم تاريخ ظهور العقل مركب اللاعقل وان يتكلم بلغة المعجزة في مجال ما تظاهر فيه العقل من حيث هو عقل إلا بقدر ما «قطع» مع منطق المعجزة.

(٦٩) ذلك هو عنوان كتاب مشهور كان أصدره المستهلن الفرنسي ق. اوليه.

(٧٠) هاتزلند: تاريخ اليونان القديمة، ص ٣٣.

(٧١) «لا نرى أنها مدينة عاشت حياة شاذة، وأنها، في تاريخ اليونان، بمثابة مسخ حقيقي» (هاتزلند: اليونان وتراثها، ص ١٩).

(٧٢) الواقع ان المثال الاسبرطي لمن للغاية في مشروعنا هذا لتقد النقد. فبالاضافة الى نفيه الحتمية العرقية كما قالت بها النظرية الالمانية (ناهيك عن رينان الواقع تحت تأثير مؤسس المدرسة العرقية الفرنسية غوبينو)، فإنه ينفي الحتميتين الاخرين اللتين يعتمدهما الجابري كما سنرى في تفسير تقدم «العقل» وتأخره: الحتمية اللغوية والحتمية الجغرافية. فلا المشاركة في اللغة (دون اللهجة، والحق يقال) ولا الاستقرار في قلب شبه جزيرة البيلوبونيز، المنقحة من أطرافها الاربعة على البحر، كفلا لاسبرطة «الاقلاعة» الحضارية التي صنعت مجد اثينا.

(٧٣) جيل ديلوز وفليكس غاتاري: ما الفلسفة؟ qu'est-ce que la philosophie، منشورات مينيوي، باريس ١٩٩١، ص ٨٤.

وليس من الصعب ان نضع إصبعنا على بؤرة اللاعقلانية في التاريخ التغريبي للعقل اليوناني: فهذا التاريخ أراد، من موقع المركزية الاثنية، ان يفسر العالم باليونان الصغرى مع ان اليونان الصغرى - والكبرى - لا تقبل هي نفسها التفسير إلا بعالمها المحيط، أي الحوض الشرقي للبحر الابيض المتوسط. وكما يقول نيقولا بورسل، فإن تصور «اليونان الصغرى»، المتشرقة على نفسها في عزلة وشبه فراغ، هو ما تأدى في مضمار تاريخ الحضارة والفلسفة الى ظهور نوع جديد من «المتوس» - كما كان سيميه اليونانيون أنفسهم - يقوم على فكرة السؤدد الذاتي والخلق من عدم. والحال ان أسطورة «اليونان الصغرى» لم تجد تربتها المغذية في المركزية الاثنية الاوروبية وحدها، بل كذلك في «لا مبالاة باقي العالم المتوسطي والمشرقي»^(٧٤) الذي سكنت عن عملية تغريب اليونان وتبناها بصورة ضمنية - نظير ما يفعل الجابري - باعتباره نفسه غريباً عن الحضارة اليونانية وباعتباره الحضارة اليونانية غريبة عنه. وهكذا تكون عملية تغريب «العقل اليوناني» قد نجحت بصورة مزدوجة، أي بمعنى «التغريب» كليهما.

✦ ومرة أخرى نؤكد أن ما نضعه نصب أعيننا، ضداً على هذا التغريب للعقل اليوناني، ليس «تثريقه». فالتثريق لن يكون في احسن الاحوال إلا تعبيراً عن مركزية اثنية مضادة. والحال أننا نطلق من الاعتقاد بضرورة الانعتاق قدر الامكان من كل مركزية اثنية في كتابة التاريخ فحسب، بل كذلك من اليقين المنهجي بأن «العقل اليوناني»، الذي شغل ألف سنة من التاريخ المتوسطي، وبمشاركة «أمية» لن تتكرر إلا في العصر الذهبي للحضارة العربية الاسلامية، غير قابل للتفسير أصلاً بأية مركزية اثنية. فهو ثمرة تفاعل خصب، ومن طبيعة عضوية، في كيمياء الحضارات. وكما في كل كيمياء عضوية، فإن تغيب عنصر يقيم واحد قد يكون قميئاً بوقف التفاعل وإلغاء المعادلة. وبدون ان ندعي الاحاطة بجميع حدود هذه المعادلة، فإننا نريد توسيع شبكة التفسير لتشمل عنصراً إضافياً طالما أهمله المؤرخون العقلية النزعة للحياة العقلية: التضامن ما بين ظهور العقل اليوناني أو المكتوب باليونانية - والمعنى عندنا سواء - وبين ظهور طبقة كوسموپوليتية من التجار البحريين ذات أفق عقلي منفتح ومتقدم في الحوض الشرقي للبحر الابيض المتوسط. ولم

(٧٤) انظر مساهمة نيقولا بورسل عن «حراك المدينة اليونانية» في: «المدينة اليونانية من هوميروس الى الاسكندر La cité grecque d'Homère à Alexandre» بإشراف أوزون موراي وسامون برايس، الترجمة الفرنسية، منشورات لاديكوفيرت، باريس ١٩٩٢، ص ٤٦ - ٧٦.

تتطور هذه الطبقة عن طريق المبادلات التجارية وحدها كما في سائر الحالات التقليدية، بل أولاً وأساساً عن طريق الاستيطان. فقد زرعت سواحل المتوسط الشرقي، ثم الغربي وصولاً إلى فرنسا وإسبانيا، بعشرات المدن و«الوكالات» البحرية التي لا يزال بعضها يحمل إلى اليوم الأسماء التي أعطاها لها مؤسسوها الأوائل. وعلى هذا النحو «تخلقت وحدة عضوية لاقتصاد العالم القديم» ورأى النور تاريخ المتوسط بوصفه ظاهرة وحدوية^(٧٥). وعلى امتداد الألف الثاني ق.م كان «قصب السبق في الكوسموبوليتية يعود حصراً إلى السوريين - اللبانيين»^(٧٦). ولكن بدءاً من الألف الأول، وتحديدًا من القرن الثامن ق.م، كفت الطبقة التي أرست مداميك الثقافة الكوسموبوليتية المتوسطة، عن أن تكون فينيقية خالصة لتصير فينيقية - إيونية. وفي طور ثالث، وبعد أن شرعت أثينا ابتداءً من منتصف القرن السادس بتطوير أسطولها البحري، أخذ الطابع اليوناني يغلب على تلك الشراكة، وأن ظلت قرطاجة «ريية صور، تحتكر نصف الهيمنة في المتوسط الغربي. وقد كانت مصادر قوة تلك الطبقة الكوسموبوليتية مثلثة: أولاً - أداة تفاهم لغوي مشتركة تمثلت في اللسان اليوناني والأبجدية الفينيقية؛ ثانياً - واسطة نقل واتصال متطورة للغاية تكنولوجياً تمثلت في المركب السريع ذي طواقم المجاذيف المتعددة الذي ابتكره الفينيقيون وطوره اليونانيون^(٧٧)؛ ثالثاً - تنظيم سياسي متقدم «ديموقراطياً» ومحرر لفاعلية الفرد هو تنظيم المدينة الفينيقية - الإيونية - اليونانية الذي سمح بتراكب التفاعلات الحضارية وتناضدها على العكس من واقع الحال في التنظيم السياسي للامبراطوريات التي تقوم على أنقاض بعضها بعضاً وتحل واحدها محل الأخرى في سياق هيمنة أمبريالية ماحقة. ولا يمكن فهم تطور أثينا الخارق السرعة في عصر بريكليس (نحو ٤٩٥ - ٤٢٩ ق.م) بمعزل عن تأثير تلك الطبقة الكوسموبوليتية

(٧٥) غريغو ماتسولي: حضارات أوروبا القديمة، ص ١٠٩ - ١١٦.

(٧٦) فرنان بروديل: البحر الأبيض المتوسط: الفضاء والتاريخ *La méditerranée: l'espace et l'histoire*، منشورات فلاماريون، باريس ١٩٨٥، ص ٩٣.

(٧٧) يعرف هذا المركب باسم «كركور» (من فعل «كرز» السامي). ويأسمه سمي الفينيقيون، على ما يرى فكتور بيرار، جزيرة كورفو التي عرفها اليونانيون باسم كوركور *Corcyre*. ويلاحظ فرنان بروديل، نقلاً عن ب. ستانس، أن هذا المركب الذي أتاح للفينيقين الوصول إلى المحيطين الهندي والهادي (فضلاً عن الالتفاف حول رأس الرجاء الصالح بحسب رواية هيرودوتس) ما كان ليرى النور لولا اكتشاف تقني آخر، وهو استعمال قاذٍ البحر الأحمر في جلفطة جزر السفينة بما يمنع تسرب الماء إليها ويتيح لها البقاء غاطسة فيه لأشهر عدة متوالية (المتوسط: الفضاء والتاريخ، ص ١٠٩).

من الاجانب والغرباء الذين قدموا اليها من مختلف «محاور التجارة البحرية الكبيرة» والذين كانوا يتألفون، علاوة على «يونانيي آسيا ومناطق البحر الاسود»، من «مصريين استقروا في البيرية (ميناء أثينا) منذ منتصف القرن الخامس، إما كصناع متخصصين في شغل النسيج وإما كعطارين، وشرقيين تدفقوا على المرفأ الاتيكي الكبير، وقبارصة وفينيقيين... وغيرهم من وكلاء التجارة النائية، ممن كانوا يتمجرون بالقمح أو المنتجات الكمالية من عطور وعاج، أو الحرفيين المتخصصين في تصدير أنواع بعينها من التقنيات»^(٧٨). والحال ان هذه الطبقة الكوسموبوليتية الدولية، التي ادركت ذروة نموها في العصر الهلنستي، ما كانت تحصر نشاطها بالتجارة وحدها، بل تتعهد أيضاً «تصدير الثقافة». وفي مرحلة أولى، اقتصر التداول الثقافي على المنتجات الفنية والسلع الجمالية. وقد اتصف النصف الأول من الألف الأول ق.م بسيادة ما يسميه مؤرخو الفن «الظاهرة المشرقة Le phénomène orientalissant التي عكست على حوض البحر المتوسط، شرقه وغربه، «الذوق أو الأسلوب الشرقي الذي تشكل في آسيا الأمامية عند تخوم سورية وفلسطين وفينيقيا ووجدت فيه تعبيرها، الى جانب التجارب المصرية والنهرانية، تجارب ايرانية وتأثيرات أناضولية»^(٧٩). وقد كانت هذه اللغة الجمالية الموحدة بمثابة تمهيد لتلك اللغة «الكونية Koiné» المشتركة التي ستفرض نفسها في الحوض المتوسطي الشرقي في النصف الثاني من الألف الأول ق.م، والتي اتاحت لها الفتوحات المقدونية أن تصير «منطوقة ومكتوبة من الهند وايران الى سوريا وفلسطين واطاليا ومصر»^(٨٠).

والواقع أن العصر الهلنستي نفسه لن يُسمى بهذا الاسم إلا اشتقاقاً من فعل «هلنسته»، أي من يتكلم باليونانية (الهلينية) من غير أهلها. والحال ان هؤلاء «الاعاجم» الناطقين باليونانية هم الذين سيكفلون لهذه اللغة الوحدة والتطور النحوي اللذين سيتيحان لها ان تصير أداة مشتركة للثقافة مثلما كانت الأبجدية الفينيقية قد اتاحت لها أن تصير لغة مكتوبة. وهنا ايضاً نجد أن تلك الطبقة الأمامية التي وُحِّدت الذوق الجمالي في حوض المتوسط هي عينها التي حلها تجانس وظيفتها وتباين تكوينها الاثني في آن معاً على تطوير تلك اللغة المشتركة للتداول الثقافي.

(٧٨) ماري فرانسوا باسليز: الاجنبي في اليونان القديمة L'étranger dans la Grèce antique، منشورات

الآداب الجمعية، باريس ١٩٨٤، ص ١٣٢ - ١٣٣.

(٧٩) غويدو مانسولي: اورويما القديمة، ص ١١٥.

(٨٠) مرسيا إيلاد: تاريخ المعتقدات والالكار الدينية Histoire des croyances et des idées religieuses،

منشورات بايو، باريس ١٩٨٦، م ٢، ص ١٩٩.

وعلى هذا النحو، وبالأحالة مرة أخرى الى القانون الذي صاغه نيقولا بورسل للحراك الحضاري في البحر المتوسط، فإن «الثقافة الكوسموبوليتية المتوسطة» - والتعبير لفرنان بروديل - هي التي تفسر سيادة لغة «اليونان الصغرى»، وليست هذه اللغة بحد ذاتها هي التي تفسر ظاهرة «التهلنس». وليس من قبيل الصدفة ان تكون سيرورة «التهلنس» قد «بدأت منذ أواخر القرن الخامس ق.م - اي حتى قبل فتوحات الاسكندر - في مناطق التماس مثل قبرص والموانئ الفينيقية، وعلى الاخص صيدا، والساحل الجنوبي من آسيا الصغرى»^(٨١). فأولئك «البرابرة» الذين تكونوا في مدارس اثينا الفلسفية، سواء منها ما كان يونانياً مثل «الأكاديمية» أو «تصف بربري» مثل «اللقيون» أو «بربرياً» مثل «الرواق»، هم انفسهم الذين أعادوا تصدير الثقافة اليونانية الى بلدانهم الأصلية. وما نريد أن نؤكد، مرة أخرى، هو ان «العقل اليوناني» لم يكن عقلاً إثنياً بقدر ما كان عقلاً ثقافياً شارك في صنعه على قدم من المساواة جميع أولئك «البرابرة» الذين اختاروا، بحكم كوسموبوليتهم تحديداً، أن ينطقوا باللسان اليوناني. وهذا ما تنبّه له خطيب ومعلم بيان مثل ايزوقراطس الذي كان يتعصب للامبريالية الاثينية بقدر ما يكره الفلسفة اصلاً: «ان اسم اليوناني لم يعد اسم العرق، بل اسم الثقافة، ونحن نسمي يونانيين أولئك الذين يسهمون في تربيتنا اكثر مما نطلق هذا الاسم على من هم وإيانا من أصل واحد»^(٨٢).

والحال أن ما ينفيه الجابري هو حصراً هذه الشراكة. وهو يمضي في هذا النفي الى أبعد مما يمكن أن يمضي اليه أشد خريجي المركزية الاثنية الغربية تطرفاً. فهذه المركزية لا تمارس «التغريب» في نهاية المطاف إلا بمعنى واحد فقط، وهو إزاحة «العقل اليوناني» غرباً. أما ناقد العقل العربي فيمارس «التغريب» بكلا معنيه: فهو يقيم من جهة أولى علاقة تطابق ووحدة هوية بين العقل اليوناني والعقل الغربي، ويؤسس من الجهة الثانية ما بين العقل اليوناني والعقل العربي علاقة تباين وتفارق تصل الى حدود الضدية. والحال أنه إذ يعتمد هذه الضدية مع العقل اليوناني نقطة انطلاق لفهم العقل العربي يكون قد قطع على نفسه السبيل الى فهم العقلين معاً والى فهم الاستمرارية الحضارية التي تؤسسهما معاً. فعصر التدوين الذي «صنع» العقل العربي كان يكرر الى حد بعيد، وان في شروط ابستمولوجية مختلفة، عصر التدوين

(٨١) ماري فرانسوا باسليز: الاجنبي في اليونان القديمة، مصدر آف الذكر، ص ١٩٩.

(٨٢) ايزوقراطس: المديح، ف ٥١. نقلاً عن المصدر السابق، ص ١٩٩.

الهلنستي الذي «صنع» العقل اليوناني. ولكن بما ان هذه مسألة ستكون لنا اليها عودة مفصلة، فلنكتف الآن بإعادة تأكيد الحقيقة التاريخية البسيطة التالية: وهي ان العقل العربي تجمعه والعقل اليوناني رابطة شراكة، وهذا ليس فقط في لحظة التدوين اللاحقة، بل ابتداء من البداية، من لحظة التكوين الأولى في رحم الحوض الشرقي للبحر الابيض المتوسط.



قبل ان نتقدم خطوة أخرى في تفكيك المركزية الاثنية التي يصدر عنها ناقد العقل العربي، والتي لا تعدو ان تكون استنساخاً شبه حرفي للمركزية الاثنية الاوروبية التي تقوم على تكتيك مزدوج لفك ارتباط العقل اليوناني بما تسميه العقل «الشرقي» ولتحقيق التحام من طبيعة ماهوية بين العقل اليوناني - بعد بثرة من جذوره واستتصاليه من تربته - وبين العقل «الغربي»، ملاحظ ان اعادة إنتاج هذه المركزية من قبل الجاهري غالباً ما تقترون باحتجاج لفظي صارخ.

ففي معرض تنديده، على سبيل المثال، بـ «الامبريالية والهيمنة» اللتين تمارسهما المركزية الغربية على تاريخ العقل من خلال «إعادة بناء الفكر الفلسفي الاوروبي بصورة تحقق له الوحدة والاستمرارية من جهة، وتجعل منه من جهة أخرى التاريخ العام للفلسفة كلها»، يوجه نقداً لاذعاً الى إميل برهيه لأنه جعل «نهر الفلسفة» في تاريخه الكبير (سبعة مجلدات) للفلسفة، ينبع من «المدن الايونية اليونانية ليسبق طريقه الى اثينا ثم منها الى روما لينتشر بعد ذلك في اوروبا المسيحية خلال القرون الوسطى وفي اوروبا الحديثة الى يومنا هذا». ويدمج هذا «التاريخ للفلسفة»، المحققة له «الوحدة والاستمرارية»، انطلاقاً من اوروبا وانتهاء اليها، بأنه «تاريخ مبني جلة وتفصيلاً على المركزية الاوروبية في أصيق صورها، تاريخ للفلسفة في اوروبا من العصر الهليني الى العصر الحديث يُنصّب تنصيباً على أنه التاريخ العام... والرسمي للفلسفة، أما ما عداه فهوامش ان حظيت ببعض الاعتراف فليس جزءاً مقوماً لهذا التاريخ العام، بل بوصفها «بركاً» أشبه بـ «البحر الميت» معزولة ومفصولة عن «النهر الخالد المتدفق من بلاد اليونان»^(٨٣).

ولكن كل هذه «الجمعية» ضد المركزية الاوروبية لا تمنع ناقد العقل العربي من أن يطحن بطحنها.

(٨٣) التراث والحداثة، ص ٧٥ - ٧٦.

ولقد رأيناه أولاً كيف يتبنى مقولة «النهر الخالد» مطالباً فقط بتوسيع مجراه ليمر بـ «البحيرة» العربية ويصير ثلاثياً بدلاً من ان يكون ثنائي المنبع.

ورأيناه ثانياً كيف يسلم للمركزية الأوروبية أخطر دعاويها بمصادرتها، غير المسؤولة إستمولوجياً، على وحدة هوية «العقل اليوناني - الغربي».

ولننظر الآن كيف يتولى بنفسه، وعلى طريقته الخاصة، تحقيق «الوحدة والاستمرارية» لهذا «العقل اليوناني - الغربي» من خلال العرض المطول التالي الذي يقدمه عن «خطاب العقل الاغريقي - الأوروبي عن نفسه» بالتضاد التمييزي مع العقل العربي:

«إذا نحن أردنا ان نتبين (تطور مفهوم العقل في الثقافة الاغريقية - الأوروبية) وجب علينا الرجوع الى كل من هراقليطس واناكساجوراس... فقد كان هراقليطس - فيما يذكر مؤرخو الفلسفة - أول من قال بفكرة «اللوغوس» Logos أو «العقل الكوني». فلكي يفسر هذا الفيلسوف النظام السائد في الكون، بعيداً عن الميثولوجيا والاساطير، قال بوجود «قانون كلي» يحكم الظواهر ويتحكم في صيرورتها الدائمة الأبدية... لقد تصور هراقليطس العقل الكوني La raison universelle على أنه محايث للطبيعة ومنظم لها من داخلها، فهو بالنسبة للعالم أشبه بالنفس بالنسبة الى الانسان، النفس لا بوصفها «جوهر» مستقلاً متميزاً عن البدن، بل بوصفها مبدأ لحركته، منتشراً في جميع أجزائه. ولذلك كان هذا العقل أشبه ما يكون بـ «نار إلهية لطيفة»، بل هو «نور إلهي»، هو حياة العالم وقانونه... وإذا كانت فكرة هراقليطس عن العقل الكلي تميل الى إقرار نوع من وحدة الوجود، باعتبار أن العقل الكوني هذا محايث للطبيعة غير منفصل عنها، فإن تصور اناكساجوراس لـ «النوس» Nous، أي «العقل الكلي» ايضاً، يختلف من حيث أنه جعل منه مبدأ مفارقاً، غير مندمج في الطبيعة ولا محايث لها... ولقد كان الكون في أول أمره عبارة عن خليط فوضوي، عبارة عن «كاوس» Chaos، أي عبارة عن عماء مطلق يشكل «الكل» الموجود. وإذا كان كثير من الفلاسفة السابقين قد قالوا بهذه الفكرة أو بما يماثلها فإن ما يتميز به اناكساجوراس، كما نوه بذلك كل من افلاطون وأرسطو، هو قوله: «ان العقل هو الذي نظم كل شيء وأنه العلة لجميع الأشياء». ذلك لأنه كي يتمكن ذلك الخليط الأولي، أو العماء الكلي، من الخروج من عطالته لا بد من قوة محركة سماها اناكساجوراس «النوس» أو العقل (أو الروح)... على ان هذا المبدأ المحرك الذي قام بـ «الدفعة الاولى» الضرورية لمسلسل

التشوء والتطور لم يكن مجرد قوة محرّكة، بل انه عقل. فهو يعرف ويعقل ذلك الخليط - العماء، كما يعرف ويعقل ما تفرع عنه من كائنات وما أقام من نظام.

«العقل يحكم العالم: تلك هي العبارة التي تلخص فكرة اناكساجوراس ونظريته التي لا تترك أي مجال للصدفة، فكل شيء عنده نظام وضرورة...»

«وإذا كانت فكرة هراقليطس عن «اللوغوس» هي التي تأسست عليها الفلسفة الرواقية، بل كل الفلسفات التي تميل الى نوع من وحدة الوجود، فإن فكرة اناكساجوراس عن «النوس» هي التي كانت وراء الثورة السقراطية، أعني فلسفة سقراط التي تأسست عليها فلسفة كل من أفلاطون وأرسطو. ومهما يكن من امر الاختلاف بين تصور كل من هراقليطس واناكساجوراس للعقل الكلي، فإن القول بمحايشته للطبيعة أو انفصاله واستقلاله لا يغير من جوهر التصور اليوناني للعلاقة بين الطبيعة وهذا العقل الكلي (الذي ينتزل منزلة الآله في الديانات التوحيدية) وبين الانسان. هكذا نجد في جميع الاحوال، داخل الثقافة اليونانية: الطبيعة أولاً بوصفها معطى ابتدائياً غير منظم ولا متميز، ثم تتدخل قوة أخرى تسمى «العقل» تعمل على إشاعة النظام في الطبيعة، وبالتالي دفع عجلة التكون والتطور...»

«في هذا الاتجاه نفسه سارت الفلسفة الحديثة في أوروبا. يقول مالبرانش: «إن العقل الذي نهدي به عقل كلي (...) عقل دائم وضروري (...)». وإذا كان صحيحاً أن هذا العقل ضروري ودائم وثابت لا يتغير فهو لا يختلف عن عقل الله». ولقد بقي الفكر الأوروبي الحديث، رغم كل ثوراته على «القديم»، متمسكاً بفكرة «العقل الكوفي» متصوراً إياه على أنه القانون المطلق للعقل البشري»^(٨٤).

إن هذا النص الطويل، الذي يريد نفسه في ظاهر الحال معرفياً خالصاً، مذهل في المصادر التي ينطلق منها وفي النتائج التي يتمخض عنها.

• فهو أولاً، ورغم الاحتجاج اللفظي الصاخب من قبل صاحب القلم الذي حرره على المركزية الأوروبية التي تمارسها تواريخ الفلسفة الغربية اللابثة على تحقيق «الوحدة والاستمرارية» للعقل اليوناني - الغربي، يرفع هذه الوحدة وهذه الاستمرارية عنيهما من مستوى المصادرة الأكسيومية الى مستوى التأسيس

(٨٤) تكوين العقل العربي، ص ١٨ - ٢١.

الابستمولوجي. فذلك العقل بما هو كذلك، وليس فقط تعابيره الفلسفية والثقافة، هو الواحد، وهو المستمر على مدى خمسة وعشرين قرناً من المذبح اليوناني «النهر الخالد» الى مصبه الاوروي يثبت في المجرى لا تحرفه ولا «تقطع» معه حتى ثورات الحدائة - على ضراوتها - على القديم. وما يزيد هذا «العقل اليوناني - الغربي» تألقاً في وحدته واستمراريته كونهما لاتضفران إكليلاً له إلا تمهيداً لإعلان الطلاق الابستمولوجي بينه وبين ضده العقل العربي. ولكن نظراً الى أننا سنفرّد الفصل التالي بتمامه لتتبع «تطور مفهوم العقل في الثقافة الاوروبية الحديثة»، فلن نكون بحاجة هنا الى الدخول في اي نقاش حول واقع وطبيعة القطيعة بين عقل الحدائة العملي والإجرائي وعقل ما قبل الحدائة التأملي والنصي سواء ما كان منه مكتوباً باليونانية أو اللاتينية أو العربية.

● والنص ثانياً، وعلى الرغم من العباء الابستمولوجية التي يتظلل بها، يمارس ضرباً من التفكير الميثولوجي بالارتكاز الى ما يسميه اختصاصي مرموق في الفكر الأسطوري بـ «الحظوة السحرية للاصول»^(٨٥). فالنص لا يبدو معنياً بـ «تطور مفهوم العقل» بقدر ما يضع رهانه كله على المصادر على مستوى البداية الأولى: «كان هراقليطس أول من قال بفكرة اللوغوس أو العقل الكوني». والحال ان أسطورة «البداية الأولى» هي «أولى» أساطير المركزية الاثنية وأحبها اليها، وربما أنجمها ايضاً. فالصراع على «البداية الأولى» هو صراع على التاريخ، على مقولة الملك بقدر ما هي مؤسسة لمقولة الهوية بالذات في الرؤية المركزية الاثنية للعالم. فلكان الظهور الأول للشيء هو وحده ذو الدلالة والقيمة دون تجلياته اللاحقة التي لا تعدو على كل حال ان تكون نظاهرات للانبشاق الأول. وعلى هذا النحو، وبالإحالة الى الأصل الأول، اللوغوس الهراقليطي أو النوس الاناكساغوري، يبيح النص لنفسه ان يقول: «هكذا نجد في جميع الأحوال، داخل الثقافة اليونانية: الطبيعة أولاً بوصفها معطى ابتدائياً غير منظم ولا متميز، ثم تتدخل قوة أخرى تسمى العقل تعمل على إشاعة النظام في الطبيعة»، ثم أن يضيف القول: «في هذا الاتجاه نفسه سارت الفلسفة الحديثة في اوروبا» (التسويد منا). وبدورنا قد يكون مباحاً لنا ان نقول: ان الابستمولوجيا الجابرية، في مداورتها لأسطورة «البداية الاولى»، تعادل عملياً إلغاء للتاريخ. والواقع ان المنهج التاريخي، الذي لا يحظى

(٨٥) مرسيا إلياد: مظاهر الاسطورة Aspects du mythe، منشورات غاليمار، باريس ١٩٦٣، ص ٣٥.

على كل حال بتعاطف الجابري^(٨٦)، كان أصدر بلسان علم كبير من أعلامه، هو جاكوب بوركهارت، محطّم أسطورة «التولد الذاتي» في تاريخ الحضارات، الحكم القاطع التالي: «في جميع العلوم يمكن البدء من البداية، إلا في التاريخ»^(٨٧). ذلك أننا مهما أوعنا في التاريخ، فإن كل أصل أول يردنا إلى أصول أو جذور مشتركة. ولما نعتقد أنه طور ابتدائي لا يكون في الواقع إلا مرحلة متطورة للغاية من الأصل^(٨٨). ولكن نظراً إلى أن التسلسل لا يمكن أن يمضي إلى ما لا نهاية، فقد يكون جائزاً الانطلاق من أصل نسبي أول، وإنما بشرط تعقله في نسبته، لا تنصيبه، فعل الجابري، في بداية مطلقة. والحال أن المسكوت عنه - أو ربما اللامفكر فيه - في النص هو السلسلة الفلسفية التي تنتمي إليها الحلقتان اللتان يشغلها صاحبا فكرتي «اللوغوس» و«النوس». فعندما يقول الجابري: «إذا نحن أردنا أن نبين نظام الثقافة اليونانية كما يتحدد في خطابها الفلسفي وجب علينا الرجوع إلى كل من هراقليطس واناكساغوراس»^(٨٩)، فإن أول ما يستوقف النظر هو «القطع» المستحدث في السلسلة وإحضار هذين العلمين كممثلين مؤسسين «للثقافة اليونانية» من خلال تغيير صفتيهما «الإيونية» وتغيير السلسلة «الابونية» التي يتيمان إليها: إكسانوفانس وفيثاغورس واناكسيمانس واناكسيماندرس وطاليس. والحال أن إحضار «الثقافة اليونانية» وتغيير أيونيا، التي «كانت هي - لا اليونان - مسرح التنوير منذ القرن السادس ق.م»^(٩٠)، ينطقان بحد ذاتهما بكل المركزية الائتبية التي يوظف النص نفسه في خدمتها. ثم إن «نوس» اناكسوغوراس و«لوغوس» هراقليطس غير قابلين للفهم أصلاً بمعزل عن «ماء» طاليس و«الأمحود» اناكسيماندرس و«هواء» اناكسيمانس و«واحد» إكسانوفانس. وهذا القطع في السلسلة هو الذي أوقع الجابري في خطأ علمي بحث عندما نسب إلى هراقليطس واناكساغوراس لا السبق المطلق إلى القول بمفهوم العقل فحسب، بل كذلك أبوة مذهب وحدة الوجود والثورة السقراطية. ولنستذكر ما يقوله النص:

(٨٦) انظر إداتته الدامغة للمنهج التاريخي - كما للمنهج الفيلولوجي - باعتباره «يمارس بصراحة إمبريالية على التاريخ» في «الحدائق والثرث»، ص ٧٧.

(٨٧) ج. بوركهارت: تأملات في التاريخ الكوني *considerations sur l'histoire universelle*، الترجمة الفرنسية، منشورات بايو، باريس ١٩٧١، ص ٣٦.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٨٩) تكوين العقل العربي، ص ١٨.

(٩٠) إ. ر. دودس: الاغريق واللامعقول، ص ١٨٠.

«إذا كانت فكرة هراقليطس عن «اللوغوس» هي التي تأسست عليها الفلسفة الرواقية، بل كل الفلسفات التي تميل إلى نوع من وحدة الوجود، فإن فكرة اناكساجوراس عن «النوس» هي التي كانت وراء الثورة السقراطية». ولنبادر حالاً إلى التبيين - درجاً على مألوف العادة مع ناقد العقل العربي - بأن الفكرة بتمامها «ملطوشة» من ليون رويان في كتابه شبه الكلاسيكي: الفكر اليوناني وأصول الروح العلمي». فهذا المستهلن هو من حدّد، في كتابه الصادر لأول مرة عام ١٩٢٣، تصور هراقليطس عن «اللوغوس المحايث» بأنه «نوع من وحدة الوجود»، وهو من أطلق على اناكساجوراس صفة «رائد الثورة السقراطية»^(٩١). ولكن رويان، في حكمه هذين، كان يضع نصب عينيه اتصالية هراقليطس واناكساجوراس - لا انقطاعيتهما - مع ما يسميه هو نفسه «سلسلة الفلاسفة» من «المدرسة الملطية» عن تنحصر كل دلالة مذاهبهم بطلب «وحدة المادة». وعلى هذا الأساس، أي انطلاقاً من «وحدة المادة»، لم يكن هراقليطس مثلاً أول لمذهب وحدة الوجود كما يفترض الجابري، بل كان آخر مثليه بالآخرى. فما غفل عنه الجابري - أو نصه - أن المهم عند رويان لم يكن فقط تعريف فكرة هراقليطس عن اللوغوس - في مواجهة التصورات الفجة السائدة عن تعدد الآلهة - بأنها مذهب في وحدة الوجود، بل كذلك تحديد هذا المذهب الهراقليطي في وحدة الوجود بأنه طبيعي، *Panthéisme physique*، فالطبيعة - لا الله - هي الحاضرة في كل الطبيعة عند هراقليطس كما عند سائر الفلاسفة الإيونيين الموصوفين أصلاً بأنهم طبيعيون أو فيزيولوجيون بالمقابلة مع الفلاسفة الآلهيين أو الثيولوجيين. وبالنسبة إلى مفكر مثالي وهيغلي المتزع مثل ليون رويان، فإن مذهباً طبعياً في وحدة الوجود يمثل تقدماً لأنه، بالقياس إلى مذاهب الشرك السائدة قبله، توحيدية، ولكنه في الوقت نفسه ليس متقدماً بما فيه الكفاية لأنه يبقى، بالقياس إلى مذاهب وحدة الوجود الروحي التي ستتطور في زمن لاحق، طبعياً. وعدم هضم الجابري لفكرة رويان هو ما قاده إلى تعزيز خطئه العلمي بآخر منطقي، وذلك عندما يضيف القول: «مهما يكن من أمر الاختلاف بين تصور كل من هراقليطس واناكساجوراس للعقل الكلي، فإن القول بمحايشته للطبيعة أو انفصاله واستقلاله لا يغير من جوهر التصور اليوناني للعلاقة بين الطبيعة وهذا العقلي الكلي (..).» داخل الثقافة اليونانية: الطبيعة أولاً بوصفها معطى

(٩١) ليون رويان: *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*، منشورات ألبان ميشيل، طبعة ١٩٧٣ = من ٩٩ و ١٥٠.

ابتدائياً غير منظم ولا متميز، ثم تتدخل قوة أخرى تسمى العقل تعمل على إشاعة النظام في الطبيعة». فلو صح أن مسألة المحايثة والمفارقة عديمة الأهلية الى هذا الحد ولا تغير من «جوهر التصور اليوناني» المزعوم، فكيف غاب عنه ان مجرد قوله بوجود الطبيعة أولاً كمعطى ابتدائي ثم بتدخل قوة مغايرة اسمها العقل، هو بعينه انتصار للمذهب ثنائية الوجود على وحدته، وإعادة إنتاج لازدواجية المادة والروح العضال، وتبن غير مشروط لمبدأ المفارقة في صورته الأشنع فلسفياً: التدخل في مجرى العالم من خارجه وعلى مرحلتين تؤسسان بين المعطى الأولي وتنظيمه مسافة كان سعى أرسطو، بكل ما أوتيته من عبقرية منطقية، الى إلغائها عن طريق المزاوجة ما بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل؟

● والنص ثالثاً، إذ يجري محاكماته، أو مصادراته بالأخرى، على المستوى الاسطوري للنشأة الاولى والبداءة المطلقة، يغيب عن قارئه واقع أن للمفاهيم الفلسفية مساراً ومسيرورة، ومالاً وصيرورة. فالمفاهيم لا تولد جاهزة ولا راشدة. بل هي حاملة بالضرورة لتاريخها كما لما قبل تاريخها. واللوغوس الهراقليطي والنوس الاناكساغوري هما من هذه المفاهيم التي لا يمكن فهمها إلا في تطورها. والنص، إذ يخضع كلاً من اللوغوس والنوس لنوع من ترجمة فورية كمرادفين للعقل الكوني، إنما يسقط عليهما في بداءتهما المزعومة المعنى الذي سيصير لهما لاحقاً. والواقع ان نزعة الجابري اللاتاريخية، أو «البنوية» كما قد يؤثر هو نفسه ان يقول، لا تتجلى في مجال كما تتجلى في تجاهله للتطور الدلالي للكلمات. فعنده أن الالفاظ تعني حالاً، وفي جميع الحالات، المعنى الذي سيغلب عليها لاحقاً^(٩٢). ومن هنا افتراضه بأن «اللوغوس» كان يعني عند هراقليطس من البداية ما سيعنيه بعد قرنين من الزمن عند الرواقيين الذين سيثبتونه في معنى «العقل الكوني» Raison universelle. والحال ان هذا المعنى الرواقي يبقى رواقياً، أي محصوراً بالمجال التداولي الذي عملت فيه مدرسة زينون بدءاً من القرن الثالث ق.م. ورغم هيمنة الرواقية طيلة العصر الهلنستي والعصر الروماني الأول، فإنها لن تستطيع ان تطرد من التداول المعاني الأخرى لكلمة اللوغوس. والواقع أنه الى عهد أفلاطون ما كان يندر، في الاستعمال الفلسفي، تغليب معنى «الحساب» أو «النسبة العددية» على

(٩٢) على هذا النحو سنراه، مثلاً، يطارد كلمة «عرفان» حيثما عثر عليها في التراث العربي الاسلامي باعتبارها دالة دوماً، وبلا استثناء، على النظام الاستمعي «الرجيم» الذي يحمل الاسم نفسه، وهذا الى حد استلحاق كلمة «معرفة» نفسها به.

معنى «العقل» في «اللوغوس» كما في النص التالي من محاوره «إبينوس» المنحولة على أفلاطون أو على معاصره فيليبوس الأريبطي وذات المتزع القيثاغوري فيما يتعلق بفلسفة العدد: «ألا كم نحن محقون في اعتقادنا بأننا لو نزعنا العدد من البشرية لضاعت منا كل حكمة، إذ إن نفس الحيوان التي تفتقد الحساب (اللوغوس) لن تستطيع ابداً البلوغ إلى الفضيلة التامة، والحيوان^(٩٣) الذي لا يعرف الاثنين والثلاثة، ولا الوتر والشفع، والذي يجهل العدد جهلاً مطبقاً، لن يتسنى له ابداً فهم الأشياء التي لن يعرفها في هذه الحال إلا عن طريق الاحساسات والذاكرة. ولئن لم يكن ثمة ما يحول بينه وبين اكتساب الفضائل العادية، مثل الشجاعة والعفة، فإنه لو حُرم بالمقابل من اللوغوس الحق فلن يصير ابداً حكيماً؛ ومن افتقد الحكمة، التي هي القسم الرئيسي من الفضيلة بصورة عامة، فلن يكون في ميسوره ابداً أن يصير خيراً كل الخير، ولا بالتالي سعيداً. إذن من أوجب الضرورات أن نتخذ العدد أساساً لكل ما عداه»^(٩٤)، ومع المسيحية سيتغلب على «اللوغوس» معنى «الكلمة»، وذلك انطلاقاً من الفاتحة المشهورة لإنجيل يوحنا: «في البدء كان الكلمة (اللوغوس)، والكلمة كان لدى الله، والكلمة هو الله»^(٩٥). والواقع أن هذا المعنى الأخير للكلمة هو أقربها إلى معنى اللوغوس عند هراقليطس. ولقد كان اختصاصي متميز في تاريخ العلم اليوناني مثل بول تانيري قد نبه، في معرض تنويهه بالتأثير الذي مارسه مصر على هراقليطس، إلى الصلة المعنوية الوثيقة بين اللوغوس الهراقليطي وبين «ما - خيرو» المصرية التي تعني «الكلمة المنطوقة، الصوت الخالق، بإيحاء من الحقيقة - العدل - العقل»^(٩٦). وفي الوقت الذي يحذر اختصاصي معاصر في الفكر الفلسفي اليوناني من ترجمة اللوغوس الهراقليطي بـ «العقل الكوني»، يقترح بدوره فهم الكلمة في سياق اشتقاقها من فعل «القرل»: «ليس اللوغوس

(٩٣) الحيوان في الفلسفة القديمة كل كائن حي، إنساناً كان أم «حيواناً». وكانت الافلاك نفسها تسمى حيوانات سماوية.

(٩٤) أفلاطون: محاوره «إبينوس» (تذييل القوانين)، ٩٧٧ ج - د، في الأعمال الكاملة، طبعة يونانية - فرنسية مزدوجة، تحقيق وترجمة إ. دي بلاس، منشورات الآداب الجميلة، باريس ١٩٥٦، م ١٢، ج ٢، ص ١٣٨.

(٩٥) الكتاب المقدس: الإنجيل وأعمال الرسل، منشورات دار المشرق، الطبعة السادسة، بيروت ١٩٨٢، ص ٣٥١.

(٩٦) نقلاً عن جان فوالكان: المفكرون الأغريق قبل سقراط Les penseurs grecs avant socrate، منشورات غارتيه - فلاماريون، باريس ١٩٦٤، ص ٢٣٢.

اللغة التي نتكلمها، ولا العقل الكلي الذي يبدع نظاماً متلاحماً من الظاهرات الطبيعية، ولا القانون الاجتماعي أو الخلقي، بل اللوغوس هو الكلمة التي لا تعدو كلمتنا أن تكون صدى لها»^(٩٧). ومعنى «القول» هذا الذي تتضمنه كلمة «لوغوس» هو الذي حمل تلامذة ارسطو، بعد قرنين من وفاته، على نحت كلمة «المنطق» (لوجيكه) من نفس الأصل اللغوي الذي اشتقت منه كلمة لوغوس. وقد تجدر الإشارة هنا إلى أن المترجم العربي القديم كان مبدعاً حقاً في اختياره لفظة «المنطق» لأداء معنى «لوجيكه» لأنه حافظ بذلك على معنى «النطق» الذي تتضمنه كلمة «لوغوس». ولهذا أصلاً لا نزال إلى اليوم نقول بالعربية: «الإنسان حيوان ناطق» بمعنى «عاقِل». والواقع أن جهوداً ثمينة كان الباحثون التاريخيون والفيلولوجيون سيوفرونها على أنفسهم فيما لو تنبهوا إلى أن «لوغوس» اليونانية، أو الايونية بالأولى، هي «لغة» العربية، أو السامية بالأولى أيضاً. وأما الدليل على أنها إيونية، وعلى أنها تعني ما تعنيه «لغو» - ومقلوبها «قَوْل» - بالسامية، فنجده في «المعجم الاشتقاقي للغة اليونانية» الذي يفيدنا أنها تنتمي في المعنى إلى أسرة: عَدَّ وَحَسَبَ وسَبَّ وثرثر ونطق، ثم روى وقال، ثم «باتت تعني بالايونية: قصة، حساب، نظر، استدلال، تفسير، كلام... وأخيراً عقل»^(٩٨). ولو كان لنا بدورنا أن نقترح ترجمة «للوغوس» الهراقليطي، الذي يقرر مؤلف «فيلسوف العود الأزلي» أنه عصي على الترجمة، لأضفنا إلى «الصفة العامة للوجود» كما يقترح إميل برهيه^(٩٩)، «لغة الوجود»^(١٠٠). ويليهي أن مثل هذه الترجمة لا تفك كل غموض هراقليطس - وهو غموض مرتبط أصلاً بأسلوبه الطباقى الذي يؤكد مؤلف «الفلاسفة الأوائل» أنه مهد منذ زمن مبكر في أيونيا لما سيعرف في العصر الهلنستي باسم «الأسلوب الآسيوي»^(١٠١) - ولكن فاتحة كتابه «في الطبيعة» تغدو على الأقل مفهومة: «اللوغوس، ما هو موجود دوماً، يعجز الناس عن فهمه، سواء قبل أن يسمعه أو

(٩٧) جان برون: هراقليطس، فيلسوف العود الأزلي Héraclite, le philosophe de l'éternel retour منشورات سيفر، باريس ١٩٦٩، ص ٣٠ - ٣١.

(٩٨) بيير شانترين: Dictionnaire étymologique de la langue grecque، منشورات كلينسك، باريس ١٩٨٤، ص ٦٢٥.

(٩٩) تاريخ الفلسفة، م ١، الفلسفة اليونانية، ص ٧٧.

(١٠٠) أو كذلك «بيان الوجود». ولكننا نترك الحديث عن هذا المعنى الاساسي من معاني «اللوغوس» إلى حين كلامنا عن مفهوم الجابري عن «النظام المعرفي البياني» في الثقافة العربية.

(١٠١) جورج طومسن: الفلاسفة الأوائل، ص ١٤١.

بعد أن يسمعه للمرة الأولى^(١٠٢). ومهما يكن من أمر، فإن اللوغوس الهراقليطي لا يعود صالحاً - وقد أعيد ربطه بخطوط اتصاله الايونية و«السامية»^(١٠٣) - للاستخدام كعصا يُش بها على «العقل العربي» بهدف زربه في غيتو «الضدية». والحال أن كل ما قلناه عن اللوغوس الهراقليطي يكاد ينطبق بحرفه على النوس الاناكساغوري. فنحن لا ندري هل تعود أبوة «النوس» كمفهوم فلسفي الى اناكساغوراس فعلاً، ام الى لوقيبيوس مؤسس المذهب الذري الذي ولد في العام نفسه الذي ولد فيه اناكساغوراس (٥٠٠ ق.م) والذي ما وضع عن «النوس» فكرة او تصوراً ما، بل كتاباً كاملاً بعنوان «في النوس» اذا ما صدقنا مأثوراً يعود الى مؤرخ الاقوال اياتيوس^(١٠٤)، وربما الى آخرين^(١٠٥). أضف الى ذلك ان تقليداً يعود الى أرسطو نفسه يشير الى احتمال ان يكون هرموتيموس الاقلازوماني سبق اناكساغوراس الى القول بـ «النوس»^(١٠٦). ورغم ان هيغل، المؤسس كما سنرى لأسطورة «أول من قال»، يحاول التخفيف من أهمية الرواية الارسطية، فإن البحوث التاريخية التي قام بها هـ. ديلز ومن بعده إ.ر. دودس تشير الى احتمال وجود مؤثرات «آسيوية وسطى» ذات صلة بالتقاليد الشامانية، إن لم يكن على تصور اناكساغوراس لفكرة «النوس» بعد ذاتها، فعلى الأقل على تصوره له من حيث أنه «نفس مفارقة». فهرموتيموس الاقلازوماني كان يملك القدرة على ان يفارق بروحه جسده، وعلى أن يسافر بالنفس الى اماكن شتى فيما جسده خامد بلا حراك في بيته. وهذه التقاليد الشامانية كان ذائعاً حديثها في اثينا البريكليسية الى درجة أن سوفوقليس، معاصر اناكساغوراس، أشار اليها في مسرحيته «الكترا»، بدون «ان تكون به حاجة الى ذكر اسماء»^(١٠٧). ويدون ان تكون بنا بدورنا حاجة الى الشطط في طلب التحليل الى حد الرجوع الى ظاهرة «الإسراء بالروح» الشامانية، فإننا

(١٠٢) هـ. ديلز: القيسقراطيون، مصدر آف الذكر، ص ١٤٥.

(١٠٣) نستعمل هنا التعبير بحذر شديد بانتظار وصول علم اللغات المقارنة الى تعبير أكثر علمية وإبعد عن الأسطورة من تعبير «سامي» الثوري في توصيف التوزع اللغوي للبشرية القديمة.

(١٠٤) اياتيوس: آراء الفلاسفة، ك ١، ف ٢٥، نقلاً عن هـ. ديلز: القيسقراطيون، ص ٧٤٦.

(١٠٥) يذكر جان فرانسوا ماتي، مؤلف «فيثاغورس والفيثاغوريون» ان بروتولين، والد ليانو، زوجة فيثاغورس، كان سابقاً الى وضع كتاب «في النوس» (Pythagore et les pythagoriciens)، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٩٣، ص ٣٦.

(١٠٦) أرسطو: ما بعد الطبيعة، Metaphysique، ٩٨٤ ب، ترجمة جان تريكو، منشورات مكتبة فران، باريس ١٩٧٤، ص ٣٥.

(١٠٧) دودس: الاغريق واللامعقول، ص ١٤٥ - ١٤٧.

سنلاحظ أن اتجاه تلك المباحث التاريخية يتم بحد ذاته عن قراءة دلالية مبالغة للنوس الاناكساغوري: فهي تأوله روحاً أكثر منه عقلاً - كونياً أو كلياً. وبالفعل، كان لا بد من انتظار «الثورة السقراطية» حتى يأخذ «النوس» في الفلسفة اليونانية معنى العقل. ولكن الثورة السقراطية أدخلت هي نفسها في باب التطور منها في باب النشأة التي يفترض بأناكساغوراس أنه يمثلها باعتباره «أول من قال». والواقع أن كبير فَعَلَة هذه الثورة - أرسطو بالذات - هو «من أبدى دهشته من عدم دقة اناكساغوراس في استعماله بغير تمييز تارة كلمة «بسيشه» (النفس) وطوراً كلمة «نوس»^(١٠٨). وبالفعل، يلاحظ أرسطو في كتابه «في النفس» أن أناكساغوراس لا يذهب إلى الحد الذي يذهب إليه ديموقريطس في «إقامة مطابقة مطلقة بين النفس والعقل» ولكنه قد يتفق له أيضاً أن يوحد بينهما وأن يعاملهما «كما لو أنهما من طبيعة واحدة». وإنما على هذا الأساس، أي انطلاقاً من أن «النوس» ليس محض «ملكة عقلية»، نرى أناكساغوراس يعزو «النوس» من حيث «هو نفس»، إلى «الحيوانات قاطبة، كبارها وصغارها، عليها ودنياها»^(١٠٩). ويوسع أباتيوس قائمة الفلاسفة القيسقراطيين الذين يماهون بين النفس والعقل لتشمل برمنيدس وانباذقلس، وأولهما نبغ قبل أناكساغوراس وثنائهما معه: «بصرح برمنيدس وانباذقلس وديموقريطس أن النفس مطابقة في الهوية للعقل؛ وفي رأيهم يمتنع أن يوجد حيوان محروم تمام الحرمان من العقل»^(١١٠). وبدوره يضيف يوحنا النحوي إلى القائمة أرخيلالوس، «تلميذ أناكساغوراس ومعلم سقراط الذي كان أول من أدخل إلى اثينا فلسفة الطبيعة الايونية»: «أن جميع أولئك الذين قالوا أن الكون يحركه العقل، قالوا أيضاً، على ما يلوح، أن خاصية النفس هي أن تحرك. وفي عددهم يمثل أرخيلالوس»^(١١١). والواقع أن تتبعنا الارتجاعي لمفهوم «النوس» ولتداخل معنى النفس والعقل فيه - وهو تداخل لا يزال قائماً إلى اليوم في اللغات الأوروبية التي تعني فيها كلمة *Esprit* عقلاً وروحاً معاً - لا بد أن يقودنا، لا «بعيداً عن الميتولوجيا والاساطير» كما يزعم نص الجابري، بل إلى الصائغ الأول للفكر الميتولوجي: الشاعر الهومييري. فالإلياذة تفيدنا مثلاً أن آخيل كان «ذا نوس عديم

(١٠٨) بير مكسيم شول: تكوين الفكر اليوناني، ص ٣٢٨.

(١٠٩) أرسطو: في النفس De l'ame، ٤٠٤ أ - ٤٠٥ أ، طبعة يونانية - فرنسية مزدوجة، تحقيق أ. جانون

وترجمة إ. باريوتان، منشورات الآداب الجميلة، باريس ١٩٦٦، ص ٧ - ٩.

(١١٠) آراء الفلاسفة، ك ٤، ف ٥، نقلاً عن ديلز: القيسقراطيون، ص ٣٧٣.

(١١١) يوحنا النحوي: شرح على كتاب النفس لأرسطو، ١٧. نقلاً عن ديلز، ص ٦٩١.

الشفقة»^(١١٢). (وقد يكون مباحاً لنا هنا ان نفتتح قوسين لنشير الى أن المترجمين اختلقوا اختلافاً بيناً في اداء معنى «النوس» الهومييري هذا، وان يكن بعضهم قد مال الى ترجمتها بـ «طبع» بحيث يصح ان يقال انه «عديم الشفقة». والعجيب أن إ. ر. دودس، الذي تميز بموقفه النقدي الحاسم من أسطورة «عقلانية اليونان الفطرية»، يميل الى ترجمة «إسقاطية» تتأول النص الهومييري كما لو انه كتب في زمن افلاطون، ويقترح بالتالي ان يقال في وصف أخيل إنه كان «ذا عقل» أو «ذا ذهن عديم الشفقة»، مؤكداً - فوق ذلك - ان نزوع هوميروس هذا الى التعبير عن انفعالات النفس البشرية بمفردات «عقلية» قد ترك «علامة دائمة في الروح اليوناني»^(١١٣). والحال أن ما كان أرسطو ومؤرخو الاقوال قد لحظوه من تداخل معنوي النفس والعقل في لفظة «النوس» كان قميناً بحل الإشكال. ف «النوس» الهومييري هو حصراً «النفس»، وبدون أي تدخل لمعنى «العقل» الذي لن يتطور أصلاً كمفهوم في الفكر اليوناني إلا مع الانتقال من طور الثقافة الشفهية والشعرية التي ينتمي اليها شاعر - أو شعراء - «اللياذة» الى طور الثقافة المكتوبة والنثرية التي ربما كان اناكساغوراس نفسه أول تمثيلها). والحال ان النوس الهومييري يستحضر معنى النفس بأقوى مما يستحضره النوس الأناكساغوري. ف «اللياذة» تقول «Noos»، وليس «Nous» كما في طريقة الكتابة الأفلاطونية - الأرسطية. وتكرار الـ «o» يشير الى اننا أمام حرف موقوف، لا حرف ممدود. فلكان الشاعر الهومييري يقول «نوس» بدلاً من «نوس». ولكن اذا علمنا أن «U» في اليونانية قد تنطق «فاء» - وهذا ما تنبه له المترجم النهضوي عندما قال «زفس» Zeus بدلاً من «زويس» - فإنه لا يعود ثمة مجال للشك في أن «Nous» اللاتينية أو «Noos» الابونية هي عينها «نفس» العربية أو السامية. وهذه نتيجة يؤكدنا معنا أحدث ما صدر من دراسات في فقه اللغة العربية. يقول لويس عوض، في معرض شرحه القانون الألسني المسمى بـ «قانون تبادل السوائل والأنفيات» Liquids and nasals: «في السنسكريتية ناسا Nasa، وفي ايرانية الافستا ناه Nah، وفي السلافية نوسو Nos، وفي الجرمانية العالية القديمة ناسا Nasa، وفي النوردية القديمة نوز Nos، وفي الانجلوسكسونية نوسو Nos، وفي الفريزية القديمة نوس Nose، وكلها بمعنى «أنف». وفي العربية نجد مادة «نفس» - «تنفس»، ومادة «نسيم» و«نسمة»، ومادة «نشق»

(١١٢) اللياذة، النشيد ١٦، البيت ٣٥. ويرد تعبير «النوس» في «الاولديه» ايضاً.

(١١٣) الاغريق واللامعقول، ص ٢٧.

ومشتقاتها مثل «استنشق» و«نشوق» (قارن العبرية «نشم» Nsm بمعنى «استنشق» والسريانية «نشم» Nsam بمعنى استنشق، الخ). وكذلك (قارن اللاتينية ناسوس Nasus، والانكليزية نوز Nose، والفرنسية نيه Nez، الخ) من نفس كلمة «نفس» بمعنى «روح» فهي «نسمة الروح» و«نسمة» بمعنى «حي» في الكلام على السكان (قارن «نوس» Nous اليونانية بمعنى «روح» أو «نفس». قارن العبرية «نفس» Nefes والاكادية «نابشتو» (Napistu)^(١١٤). ولكن نظراً الى ان بؤرة التفاعل الحضاري الرئيسية كانت في إيونيا، وفي المقام الأول في ملطية اليونانية - الفينيقية، فقد يكون لا يزال علينا - بدون ان ننكر احتمال وجود تأثيرات عبرية من خلال Nefes التوراتية - ان نسوق دليلاً إضافياً على أن كلمة «نفس» هي من مفردات المعجم الفينيقي. والحال أن شهادة ديل مديكو، مؤلف «التوراة الكنعانية»، هي في هذا الصدد قاطعة. ففي معرض تلخيصه محتوى النصوص الأدبية التي فك لغزها عالم العاديات شارل فيرولو، والتي كان عُثر عليها في حفريات مدينة اوغاريت السورية التي حضنت في حينه حضارة «فينيقية» متميزة وطورت أبجدية خاصة بها وآوت جالية يونانية (آخية) كبيرة، يحدد جوهر العقيدة الاوغاريتية بأنه ضرب من ثنائية «النفس - الروح»: فـ «النفس الخالدة هي Nafes، ولكنها نفس نباتية لا تصبح فاعلة إلا بحضور الروح Roush. ويظهر انه عن طريق التربية (دور الحكمة) يمكن تعديل طبيعة «الروح» ومقدارها، وبذلك تتجود «النفس»... والنفس ترتبط بنص مكتوب او لوح محفوظ... تسجل عليه ايضاً المعارف التي تكتسب اثناء الحياة. وعند الموت يذهب جزء من نفس الشخص (الروح في الاغلب) في الأجواء ويضيع بين السحب، بينما تقفر النفس أثر حارس الموتى الذي يقتاد المتوفى، ومعه لوحه، الى اعماق المحيط التحتية حيث تحفظ جميع ألواح الاموات وحيث تجري محاکمتها»^(١١٥). ولا شك أن ثنائية «الروح» الفاعلة و«النفس» المنفعلة هذه تفتح مدخلاً أخذاً الى دراسة مقارنة مع نظرية العقل المشائية القائمة بدورها على ثنائية العقل بالفعل والعقل بالقوة، أو العقل الفعال والعقل المستفاد، وهي النظرية شبه اللاعقلانية التي ستهيمن على العصور الوسطى بنظامها المعرفي اللاهوتي

(١١٤) لويس عوض: مقدمة في لغة اللغة العربية، سينا للنشر، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٩٣، ص ١٩٥.

(١١٥) هـ. إ. ديل مديكو: التوراة الكنعانية La bible cananéenne، ص ١٢٢ - ١١٣، نقلاً عن فواد عمون: «إرث الفينيقيين الى الفلسفة»، ص ١٣٤.

والتي قد لا يكون لهيمنتها هذه من تفسير سوى الخلفية الدينية العتيقة التي تصدر عنها على نحو ما تشف عنه وثائق العقيدة الأوغاريتية. ولكن أقصى ما يمحنا في السياق الذي نحن فيه هو ان ندرك ان النوس الاناكساغوري لا يمكن له هو الآخر، مثله مثل اللوغوس الهراقليطي، ان يتخذ عصاً للتحويل على العقل العربي. فأقل ما يمكن قوله - وقد استبانت صلتها الجينالوجية بـ «النفس» الكنعانية - أن تلك «العصا» عينها مقطوعة من «شجرة» العقل العربي، علماً بأن ما نعينه بـ «العقل العربي» هنا هو عين ما عناه اشبنغلر عندما تحدث عن «الحضارة العربية»: فما «العربي» سوى صفة «إسقاطية» تسمي العقل الحضاري الذي رأى النور في الخوض الشرقي للبحر الابيض المتوسط منذ الألف الثاني ق.م بالاسم الذي سيصير له بعد فتوحات القرن السابع الميلادي التي ستحمل، مع الإسلام، سيرورة التعريب. وفيما يتصل بالنوس الاناكساغوري دوماً، فإننا سنلاحظ أن المصراع الثاني من النافذة التي يفتحها في تاريخ الفكر الفلسفي، نعني «الكاس» السديمي الذي يتدخل لتنظيمه بصفته قوة عقلية أو روحية فاعلة، مقدود خشبه هو الآخر من الشجرة إياها. فهذا «الخاوس» - هكذا نؤثر ان نقول لأسباب ستتضح حالاً - يقودنا مرة ثانية، ودوماً بخلاف الدعوى الجابرية، الى بؤرة «الميتولوجيا والأساطير»، ولكن الهزيودية لا الهوميرية هذه المرة. وبالفعل، إن هزيودس (ما بين القرن الثامن والقرن السابع ق.م) هو الذي أورثنا أول نص مكتوب جاء فيه ذكر لـ «الخاوس». ففي فاتحة أسطورته المشهورة عن نشأة الآلهة يقول: «قبل كل شيء كان إذن خاوس، ثم غايا (الأرض) بكشحتها العريض... وأيروس أجمل الآلهة الخالدة... ومن خاوس ولد إريوبوس والليل الاسود. ومن الليل خرج بدوره الأثير ونور النهار»^(١١٦). والحال ان كلمة «خاوس» هذه كانت أعيت النحاة اليونانيين منذ زمن بعيد. فمما يرويه ديوجانس اللايرتي، على لسان ابولودورس الابيقوري، أن معلم هذا الاخير، أي ابيقور، «جاء الى الفلسفة قرفاً من النحو، ولأن النحاة عجزوا عن أن يفسروا له خاوس هزيودس»^(١١٧). وليست الرواية بحد ذاتها هي التي تستأثر باهتمامنا، بل إشارتها الواضحة الى أن كلمة «خاوس» ليس

(١١٦) هزيودس: نشأة الآلهة والأحكام والأيام والمجنن، Théogonie, les travaux et les jours, le bouclier, طبعة يونانية - فرنسية مزدوجة، تحقيق وترجمة بول مازون، منشورات الآداب الجميلة، الطبعة الثامنة، باريس ١٩٧٢، الأبيات ١١٥ - ١٢٥، ص ٣٦.
(١١٧) سير مشاهير الفلاسفة، ك ١٠، م ٢، ص ٢١٥.

لها جذر يوناني تقبل التفسير على أساسه. وآية ذلك - بكل بساطة - أن «خاوس» سامية الجذر، ولا تعدو أن تكون ترجمة صوتية لما نزال نقول له بالعربية الى اليوم: «خواء». ومع أن هزيودس نفسه لم يكن «أول من قال» بفكرة الخواء - فهذا التعبير يرد في اساطير أقدم عهداً - ولكن استخدامه له بلفظه بالذات يمسي مفهوماً متى ما علمنا ان كبير شعراء اليونان - بعد هوميروس - هذا لم يكن «يونانياً»، بل «آسيوياً». . . قادمًا من الشرق»^(١١٨). وبالفعل، إن هزيودس هو من يفيدنا أن والده ملاح طرده الفقر من مدينته «كومة» في الساحل الايوني، فقدم على متن «مركب أسود» ليستقر في ضاحية ملعونة» من ارض اليونان تعرف باسم «عسكرة»^(١١٩). وإحال أن «عسكرة»، الواقعة على مسافة قريبة من «طيبة» والناطقة مثلها بأصلها غير اليوناني، تقع في اقليم بيوطيا Bœotie أو «أرض الجواميس» كما سميت نسبةً - على ما يروي العديد من مؤرخي اليونان - الى الحرف الأول من الأبجدية الفينيقية التي حلها معه قديموس، أي «الألف» الذي يعني «جاموساً»^(١٢٠). وبمعنى آخر، لم يكن هزيودس، الذي صاغ أول أسطورة «فلسفية» معروفة في تراث البشرية عن الخلق، إلا «قدمياً»^(١٢١). وقدميته هذه هي التي تفسر أصلاً، لا معنى «الخواء» وحده، بل سائر المعاني المجردة التي ساقها في مطلع أسطورته عن نشأة الآلهة^(١٢٢). وعليه، هل من حاجة الى أن نعود فنستخلص من كل ما تقدم ان «الخاوس»، كئذ «النوس» - ومن قبلهما «اللوعوس» -، لا يصلح معياراً لا لتصنيف «العقل اليوناني - الغربي» في محراب القداسة، ولا للحجر على «العقل العربي وإفراده - كما «البعير المعبّد» - في حظيرة «الضدية» والهوية السالبة؟

● والنص رابعاً يمارس ما لا نتردد في ان نسميه امبريالية العقل - ومن هنا لا امتناعه فحسب عن القيام بأية حفريات فيما يتعلق بالخلفية التاريخية والميتولوجية لفاهيم من قبيل النوس والخاوس، بل اندفاعه كذلك الى صيغ «الثقافة اليونانية»

(١١٨) تاريخ الأدب اليوناني من هوميروس الى ارسطو، ص ٦٣.

(١١٩) هزيودس: الاعمال والايام، الايات ٦٤٠ - ٦٤٥، مصدر آف الذكر، ص ١٠٩.

(١٢٠) روبرت غريغز: الاساطير اليونانية Les mythes grecs، ترجمه الى الفرنسية منير حافظ، منشورات غليار، باريس ١٩٦٧، م ١، ص ١٩٩.

(١٢١) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(١٢٢) من هذه المعاني «اروبوس» Erebos التي حار علماء الميتولوجيا في تفسيرها وأدائها (Èrebe) بالفرنسية) والتي قد يكون معناها بكل بساطة «الغروب»، وكذلك «إيروس» Eros التي لا تزال تعني بالعربية ما تعنيه باليونانية.

بصبغة العقلانية المسبقة عن طريق التهوين من حولتها من الاسطورة والتهويل من حولتها من العقل. ومن هنا حرصه على الایحاء وكأن «العقل اليوناني» ولد راشداً، ورأى النور بمعجزة بدء مطلق، وبالفقط التام مع الاسطورة، وكأنما بنوع من «حبل بلا دنس». والحال إن الدراسات الهلينية الحديثة، ولا سيما التي تصدر منها عن وجهة نظر نقدية^(١٢٣)، لا تدع مجالاً للشك في أن «اللوغوس» ولد من قلب «الميتوس»، وفي أن المعجزة - فيما لو صح الكلام عن معجزة - تكمن تحديداً في كونه نضج وتطور الى عقل رغم أنه من رحم الاسطورة ولد، ومن ثديها رضع. ولا شك ان النص، بتعاطيه التحقيري مع الاسطورة، انما يشي بانتمائه الى الدغمائية العقلانية العائدة تاريخياً الى القرن التاسع عشر، والعاجزة عن ان تدرك أن الاسطورة ليست نقيض التاريخ بل هي ما قبل تاريخه، مثلها تماماً مثل السحر قبل ان يتطور الى العلم^(١٢٤). والحال أنه فيما يتعلق بـ «العقل اليوناني» حصراً، فإن الاسطورة رفيق درب دائم: «فبالنسبة الى الانسان اليوناني لا تعرف الاسطورة حدوداً. فهي تتغلغل في كل مكان. وهي لا تقل أهمية لفكره عن الهواء، أو عن الشمس لحياته بالذات»^(١٢٥). وليس النوس الاناكساغوري هو وحده الذي يحمل معه موروثه المديد من «الخاوس» الميتولوجي و«النفس» الأخروية، بل ان الفلسفة نفسها، في أرقى مراحل نضجها، لن تستغني عن الاسطورة، كما يؤكد ذلك مثال افلاطون في محاورات «فاذن» و«المأدبة» و«الجمهورية»، بل مثال أرسطو نفسه الذي أثر عنه القول: «كلما تقدمت في العمر ازدادت ميلاً الى تأمل الاساطير»^(١٢٦). وحتى لو قيل، بلسان سقراط في محاوره «فاذن»، بأن الأساطير هي من اختصاص الشعراء، لا الفلاسفة، فلا يجوز ان يغيب عن البال ان معظم الفلاسفة الاوائل، من الايونيين المقيمين والمهاجرين، بمن فيهم هراقليطس صاحب فكرة «اللوغوس»، كانوا من الشعراء، وما كتبوا «فلسفتهم» إلا شعراً. ثم أليس هناك من يعرف

(١٢٣) يذهب بنا الفكر هنا بوجه خاص الى دراسات جان بيار فونان، ولا سيما «الاسطورة والمجتمع في اليونان القديمة».

(١٢٤) انظر في إعادة تقييم الدور المعرفي والفلسفي للأسطورة: جورج غوسدورف: الاسطورة والميتافيزيقا *Mythe et métaphysique*، منشورات فلاماريون، باريس ١٩٨٤.

(١٢٥) بيار غريمال: الميتولوجيا اليونانية *La mythologie grecque*، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة الخامسة عشرة، باريس ١٩٩٢، ص ٧.

(١٢٦) وردت لهذه الشارة صيغة أخرى: «كلما انفردت بنفسي وجدت العزاء في الاسطورة». انظر: تاريخ الأدب اليوناني من هوميروس الى أرسطو، ص ٦٠٠.

الفلسفة نفسها، بلسان نوفاليس هذه المرة، بأنها «ما هي إلا نظرية الشعر»؟ ولكن امبريالية العقل التي يصدر عنها النص، والتي لا تستطيع ان تقدم عن الميتوس إلا قراءة تبخيسية بوصفه نقيضاً للموغوس، هي التي أملت تغطيس العقل اليوناني الوليد في جرن المعمودية العقلانية الراشدة الناجزة «بعيداً عن الميتولوجيا والأساطير». إذ من وجهة نظر «امبريالية» تحديداً تبدو الأسطورة في مواجهة العقل كمنشأ الانسان البدائي الأحمر أو الاسود في مواجهة بندقية الرجل الأبيض. والحال أنه عندما يداور الجابري بندقية العقل هذه بدوره ويطلق رصاصاتها بالعشرات في كل رشقة (لا يقل عدد المرات التي يتردد لفظ «العقل» عن العشرين في كل صفحة من الصفحات الاولى من «تكوين العقل العربي»)، فالشيء الذي يغيب عنه أن البندقية نفسها مصنعة في معامل المركزية الاثنية الغربية، ومعلبة مع أمشاط رصاصها في صناديق برسم التصدير وإعادة الانتاج. وبالفعل، عندما يعلن الجابري ان الانجاز الكبير للفلسفة اليونانية الوليدة هو إعلانها، بلسان اناكساغوراس، أن «العقل يحكم العالم»، فإننا لا نستطيع ان ندفع عن أنفسنا شعوراً بأن هذه «الحقيقة الفلسفية»، المقدمة لنا على الطبق الذهبي للموضوعية التاريخية والاستمولوجية، ليست حقيقية ولا موضوعية الى هذا الحد بقدر ما هي محضلة مركبة لتاريخ أعيد بناؤه من وجهة نظر ما سميناه بـ «امبريالية العقل». والأمر كان يهون لو ان إعادة البناء التاريخية تلك كانت لمرة واحدة يتيمة. فالحضارات جميعها، بما فيها الحضارة العربية الاسلامية، تستمرى تأسيس نفسها، بعد انقضاء مرحلة التأسيس، في بدايات ذهية. ولعل الحضارات يصدق عليها ما يصدق على المعصوب الاودبي الصغير في النظرية الفرويدية: فما من حضارة، كبيرة منها أو صغيرة، إلا ولها «روايتها العائلية» عن أبوة متخيّلة ومتحدرة من اصول ملكية. ولكن المصائر التاريخية للحضارة اليونانية شاءت لها أن تمتد روايتها العائلية على حلقتين متداخلتين: يونانية هلنستية، ثم اوروية غربية. فمنذ ان اكتسبت اثينا في ظل حكومة بريكلis، ويفضل انتصارات الحرب الميديدية والمرحلة الاولى من الحرب البيلوبونيزية، الطابع المركزي الذي بات لها في الحضارة اليونانية، راحت المحاولات تبذل على قدم وساق، وتحديداً من قبل الفيلسوفين اليتيمين اللذين انجبتهمما اثينا: سقراط وأفلاطون، لتحويل الفلسفة نفسها - بما فيها مقولة «العقل» - الى اداة ايديولوجية لتكريس الهيمنة، بل الامبريالية الاثنية كما يؤثر مورخو الهلينية أنفسهم أن يقولوا. فسقراط يردد القول اكثر من مرة في محاورة «فيلابوس» بأن العقل بالنسبة الى اليونانيين هو «ملك السماء والارض»، وبأن الكون عندهم لا تحكمه قوة لاعقلانية

وعارضة، بل «حكمة عاقلة»^(١٢٧). وفي الوقت الذي يقسم افلاطون النفس الى ثلاث قوى: شهوية وغضبية وعاقلة، يقسم الشعوب والأُمم نفسها الى ثلاثة أجناس: فعلى حين أن «الفينيقيين والمصريين يمتازون بسيادة القوة الشهوية»، والشماليين، أي الأوروبيين، «يمتازون بسيادة القوة الغضبية»، فإن «اليونانيين يمتازون بسيطرة القوة العاقلة على بقية القوى»^(١٢٨). وحتى أرسطو نفسه، الذي لم يكن «يونانياً» بالمعنى الاثني للكلمة ولا يتمتع حتى بحق المواطنة وممارسة السياسة في اثينا، يقول بالحرف الواحد: «إن الشعوب التي تقطن المناخات الباردة وشعوب أوروبا مفعمة شجاعة، ولكنها دون غيرها ذكاء ومهارة، ولهذا تصون حريتها، ولكنها غير متمدينة ولا تستطيع ان تحكم الشعوب المجاورة. وعلى العكس، فإن شعوب آسيا ذكية وماهرة، ولكنها بلا شجاعة، ولهذا تبقى في حالة خضوع وتبعية. أما الجنس اليوناني، الذي هو في الوسط طبوغرافياً، فيشارك في الصفتين: فهو شجاع وذكي، ولهذا يبقى حراً، وله حكام ممتازون، وأهل لأن يحكم العالم، فيما لو قيض له ان يتحد، في دولة واحدة»^(١٢٩). وبدوره كان عدو الفلاسفة، ايزوقراطس، الذي ولد قبل افلاطون بعشر سنوات ومات بعده بعشر سنوات، يرى أنه اذا كانت اليونان عقل العالم، فإن اثينا هي عقل اليونان. ولهذا كان يسميها «يونان اليونان»، ويدعو جميع اليونانيين الى الانضواء تحت هيمنتها ليفرضوا هيمنتهم على العالم^(١٣٠). وما دمتا بصدد التوظيف «الامبريالي» لمقولة العقل، فلنقل إن اثينا البريكليسية التي ما كانت أنجبت بعد أي فيلسوف، ولكن التي قدمت بالمقابل

(١٢٧) افلاطون: *ملوثة فيلاپوس*، في: *السفسطائي، السياسي، فيلابوس، طيماس، افرطياس* Sophiste, politique, philôbe, timée, critias، ترجمة اميل شامبيري، منشورات غارنيه - فلمازيون، باريس ١٩٦٩، ص ٣٠١ - ٣٠٤.

(١٢٨) عبد الرحمن بدوي: *ربيع الفكر اليوناني*، مصدر آتف الذكر، ص ١٢٨. وكذلك: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٤، ج ١، م ١٨٠ (وهذه الموسوعة تستعيد في الواقع، وحرلياً، جميع المواد المنشورة في «ربيع الفكر اليوناني» وتخريف الفكر اليوناني بلا استثناء). وانظر كذلك: افلاطون: *الجمهورية* La république، ٤٣٦ أ، ترجمة روبر باكو، منشورات غارنيه - فلمازيون، باريس ١٩٦٦، ص ١٨٨.

(١٢٩) أرسطو: *السياسة* Politique، ك ٧، ١٣٢٧ ب، طبعة فرنسية - يونانية مزدوجة، ترجمة وتحقيق جان اربونييه، منشورات الآداب الجمعية، باريس ١٩٦٨، م ٣، ص ٧٦. ولنلاحظ بالمقابلة، وخلافاً لكل دعاوى المركزية الأوروبية الحديثة، أنه لا افلاطون ولا أرسطو كانا يعتبران اليونان جزءاً من أوروبا أو يدرجان اليونانيين في عداد الأوروبيين. بل كانا يجعلان من اليونان، حسبما يقتضي التصور المركزي الاثني، في نقطة الانتصاف بين شطري العالم الآسيوي والاوروبي.

(١٣٠) روبر فلاسبير: *التاريخ الادبي لليونان*، ص ٣٣٩.

«الدورادو» حقيقياً لعشرات من الفلاسفة المهاجرين من سائر المدن والجزر - قبل أن تتحول مع «عودة المكبوت» الى محكمة تفتيش ضد «الانوار» - كانت سبابة الى استخدام مقولة العقل «كهراوة»، أو في أحسن الاحوال «كصورجان»، في خدمة هيمنتها على سائر اليونانيين. وبالفعل، ان وفد جزيرة مطيلان (لسبوس) الى أسبرطة أثناء الحرب البيلوبونيزية اشتكى، على ما يروي مؤرخ هذه الحرب ثوقوديدس، من ان الاثنين، الذين حولوا حلفاءهم من اليونانيين الى أرقاء، لم يتركوا لجزيرتهم استقلالها الذاتي إلا بقدر ما كانوا يتطلعون الى أن يقيموا هيمنتهم «على العقل أكثر مما على القوة»^(١٣١). وهذا لا يعني ان القوة ما كانت تنوب مناب «العقل» عندما يأمر «العقل» باستخدامها: فالقاعدة في أمبريالية أثينا ان كل مدينة يونانية تمرد على هيمنتها تدمر ويقتل رجالها ويسترق أطفالها ونساؤها. وذلك هو، على سبيل المثال، المصير الذي عرفته جزيرة مالوس التي ارادت ان تقف على الحياد بين أثينا واسبرطة. فقد حاصر الاثنينون الجزيرة قرابة سنة، وحاولوا إقناع أهلها بأن من «ضرورة العقل» أن يقبلوا بالعبودية وبهيمنة أثينا. ولما أبى هؤلاء الاستسلام دفعوا ثمن «لاعتقالاتهم» غالباً جداً: «فقد ذبح الاثينيون جميع الذكور البالغين في المدينة، واستبعدوا النساء والاولاد. ثم عاودوا إعمار المدينة باستقدام مستوطنين أثينيين وزعت عليهم أراضى السكان القدامى. وكان الاستيلاء على مالوس ومحققا في شتاء ٤١٦ - ٤١٥. وفي ذلك الشتاء كتب سوفوقليس «إلكترا» شقيقة «انتيغونا» الصغرى»^(١٣٢). ولقد رأينا ان حاجة الامبراطوريات الهلنستية الثلاث، في وقت لاحق، الى توطيد هيمنتها على امتداد الحوض المتوسطي الشرقي، هي التي حدت بها الى تبني اكبر مشروع ثقافي من نوعه في التاريخ القديم باحتضانها - توظيفاً وتمويلًا - الانتلجنسيا الهلنستية الكوسموبوليتية لتضطلع بمهمة تدوين التراث اليوناني وإعادة إنتاج الثقافة اليونانية، بمركزيتها الاثينية، لتؤدي دور الايديولوجيا التوحيدية. وبذلك تكون أسطورة العصر الذهبي لأثينا البريكليسية - وهي الأسطورة التي سنرى ناقد العقل العربي يتبناها بحذافيرها - قد لعبت في تبرير الهيمنة السياسية للسلالات الهلنستية الدور عينه الذي ستلعبه مثالية «العصر الأول»

(١٣١) ثوقوديدس: حرب البيلوبونيز *Guerre du péloponnèse*، تحقيق وترجمة جاكلين دي روميلي، منشورات الاداب الجميلة، طبعة فرنسية - يونانية مزدوجة، باريس ١٩٦٨، الكتاب الثالث، ص ٧.

(١٣٢) اندريه دونا: الحضارة اليونانية، مصدر آنف الذكر، م ٢: من انتيغونا الى سقراط، ص ٢٤٩. وانظر ايضاً ثوقوديدس: حرب البيلوبونيز، ك ٥، ف ٩١ - ٩٦، م ٤، ص ١٦٦ - ١٧٤.

في تقديم التغطية الدينية للعصبيات القبلية والسلالية المتناوبة على الحكم في المهدين الأموي والعباسي. وصورة اثنا المثالية هذه هي التي سيعاد إنتاجها في ظل الحداثة الأوروبية الباحثة عن استنبات ماضٍ عريق يعزز في آن معاً ثقافتها بنفسها وهيمنتها على الحاضر. ولا شك أن المغالاة في مثالية الصورة هي التي تشي، كما يعلمنا علم النفس الفرويدي، بالاصول العصبية للرواية العائلية «الأوروبية». فكما أن الشعوب الوارثة للحضارات القديمة تعود، في مواجهة «صدمة» الحداثة والعجز عن اللحاق بقطارها المندفع دوماً إلى الأمام بسرعة متضاعفة، إلى تراث ماضيها «المؤمل» كراسمال رمزي بديل عن إفلاسها الراهن، كذلك فإن حاجة أوروبا الحديثة إلى اختراع ماضٍ يكفل الامتداد والعمق التاريخي لتجليتها الحاضرة هي التي أملت لا استراتيجية تغريب الحضارة اليونانية فحسب، بل كذلك تصنيفها في مثالية ذهبية. وليس من قبيل الصدفة أن تكون الحداثة الأوروبية قد بدت أكثر اهتماماً بوضع اليد على الحضارة اليونانية منها على الحضارة الرومانية مع أن هذه الأخيرة أقرب إليها وأكثر اتصالاً بتاريخها وجغرافيتها. وآية ذلك أن الحضارة الرومانية، بواقعتها وبراغماتيها، غير صالحة لأن تؤمّن صلاحة التراث اليوناني الذي كان قد أخضع أصلاً لعملية غريلة وتجميل في العصر الهلنستي. وقلق الحداثة الأوروبية من عدم السيطرة على الماضي الذي وضعت عليه يدها قد لا يقل أحياناً عن قلق الشعوب الوارثة للحضارات القديمة من العجز عن استملاك الحضارة الحديثة. وعلى هذا النحو يقال لنا إن علم الهلنيات المعاصر - وهو بالمناسبة علم محافظ للغاية - قد «تنفس الصعداء»، بل اعتورته حالة من «التفريغ الكهربائي» بعد طول توتر عندما امكن في منتصف قرننا هذا فك لغز «الخط ب» وقام الدليل - وهو على كل حال دليل نسبي - على أن سكان جزيرة كريت الأقدمين كانوا ينطقون باليونانية، وليس بالسومرية - الأكادية أو الكنعانية أو غيرها من اللغات السامية كما كانت تذهب إليه بعض الفروض^(١٣٣). ولقد عرف علم الهلنيات انتفاضة مماثلة، ولكن من الخيبة هذه المرة، عندما قام الدليل على أن «الساميين» قد عرفوا هم أيضاً فن الملاحم الميتولوجية بعد أن كان أرنست رينان قد انكر هذا الفن على

(١٣٣) جون شادويك: فك رموز الخط ب Le déchiffrement du linéaire B، الترجمة الفرنسية، منشورات غاليمار، باريس ١٩٧٢، ص ٤٥. أما وصفنا للدليل بأنه نسبي فعائد إلى أنه لا يثبت أن الكريتيين الأوائل كانوا ينطقون باليونانية حصراً بقدر ما يثبت أن اليونانية كانت من اللغات المتداولة في كريت، إذ إن كريت، مثلها مثل قبرص وإيونيا، كانت منطقة اختلاط حضاري.

«العقلية السامية المضيئة للدماغ البشري» وعقد احتكاره لـ «العرق الاوروبي - الهندي» وحده وأطلق تحديده المشهور: «عبثاً نبحث عن ملحمة لدى الشعوب السامية»^(١٣٤) ولكن المصادرة الأخطر بإطلاق هي تلك التي جرت في مضمار الفلسفة. فبحجة أن العقلية السامية تجهل الملكة النظرية جرى بتر الفلسفة المكتوبة باليونانية عن جذورها المتوسطة الشرقية، وتم تعميدها فلسفة غربية، وصارت تحتل موقعها بهذه الصفة وهذه التسمية لا في تواريخ الفلسفة العامة فحسب، بل حتى في تواريخ الفلسفة الغربية الحاملة لهذا العنوان بالذات كما في «تاريخ الفلسفة الغربية» لبرتراند راسل. ولعل كبير مؤرخي اللوغوس في النصف الأول من القرن العشرين، عنيان إميل برهيه، هو من يقدم لنا خير مثال على كيفية اشتغال المركزية الاوروبية وطريقتها في مصادرة الفلسفة اليونانية ونغريبها. فعلى الرغم من الانفتاح النسبي الذي ميز موقفه عندما طالب بتوسيع نظرة مؤرخي العقل «لتشمل الحضارات الشرقية»، فإنه لم يتمالك نفسه عن الاعلان في واحد من مقالاته المتأخرة بأن «الفلسفة نبتة نادرة في تاريخ مجمل البشرية، ولا وجود لها بصفتها هذه وتسميتها هذه في أي مكان آخر غير حضارتنا الغربية، اللهم إلا عن طريق محاكاة امتدت الى الاسلام والهند»^(١٣٥). وليس اخطر ما في هذا الاعلان كونه يطرد - أو يكاد - الزهرتين الاسلامية والهندية خارج حديقة الفلسفة، بل كونه يؤسس الحضارة الغربية في احتكار مطلق للفلسفة، ويستخدم في تعيين هوية هذه الحضارة ضمير الجمع المتكلم الذي توجه أصلاً للفلسفة، ويدخل في ملكية الـ «نحن» التراث

(١٣٤) اونست رينان: أمشاج من التاريخ والأسفار *mélanges d'histoire et de voyages*، في الأعمال الكاملة *Ouvres complètes*، منشورات كلان - ليفي، باريس ١٩٤٨، م ٢، ص ٣٢١. والواقع ان الاكتشافات الأولى للملاحم ما بين النهرين قد حاولت، تحت تأثير رينان وغيره، ان تتأولها على أنها من إنتاج العقيدة السومرية حصراً - باعتبار السومريين شعباً غير سامي. ولكن بحوث جان بوتيرو، بالتعاون مع صمويل كرامر - الذي كان هو نفسه سعى كتابه الأول «الميتولوجيا السومرية» - قد انتهت لا الى الكشف عن نحو خمسين نصاً ملحمياً وميتولوجياً عائدة الى جميع الشعوب التي انصهرت في البرقة النهرية مثل ملحمة جلجامش وملحمة خلق الكون وأسطورة الحكيم الأعل فحسب، بل كذلك عن كونها «مصدر الإلهام لمؤلفي التوراة، كما للعالم الهليني ثم الهلنستي القديم، التبعين الأولين الاسامين للحضارة المسيحية» (الغربية) (جان بوتيرو وصمويل نوح كرامر: عندما كانت الآلهة تصنع البشر *Lorsque les dieux faisaient l'homme*، منشورات غليمار، باريس ١٩٨٧، ص ١٣.

(١٣٥) إميل برهيه: دراسات في الفلسفة القديمة *Études de philosophie antique*، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٥٥، ص ٨ - ٩.

اليوناني، ذلك «الرأسمال الروحي» - كما يصفه في موضع آخر - الذي «صنع القيمة الأساسية لأوروبا في العالم، والذي لا يتهيب من أن يقول بصدده، ودوماً من وجهة نظر المطابقة بين مقولة الملك (أو الاستملاك بالأحرى) ومقولة الهوية: «إن التأمل في التراث الذي أورثنا إياه الاغريق معناه الكلام على أنفسنا، معناه أن نتعلم كيف نحسن معرفتنا بأنفسنا، وربما أيضاً كيف نحسن حبنا لأنفسنا»^(١٣٦).

وفي الوقت الذي يمد جسراً من بنات خيال المركزية الأوروبية فوق الهوة الجغرافية والتاريخية الفاصلة بين التراث المكتوب باليونانية والحداثة الأوروبية مؤكداً على «محافظة الحضارة الغربية على وحدتها الفكرية واستمراريتها» انطلاقاً من «الدفعة الأولى» التي أعطاها لسديمها «نوس» الأيونيين القدامى، يعمد الى مداورة مفهوم «الشرق» ليقم بينه وبين ذلك التراث عينه قطيعة، بل هوة ما عرفها قط لا تاريخ الحوض الشرقي للمتوسط ولا جغرافيته. والأمراً من ذلك كله انه في الوقت الذي لا يجد فيه من اسم آخر لجسر الاستمرارية المسترهمه بين التراث اليوناني والحضارة الغربية سوى «العقلانية»، لا يجد من اسم آخر للقطيعة المقترضة بين اليونان والشرق سوى «اللاعقلانية»: فأكثر ما يميز «الحكمة اليونانية» في نظره كونها «عرفت كيف تتخلص من الاساطير الدينية التي كان الشرق وسبقى غارقاً فيها لأجيال مديدة أخرى»، وأكثر ما آذاها كونها، وقد مضت بالعقلانية الى أقصى مداها أي الى حد نقد الذات، «تركت نفسها بلا دفاع امام الخرافات الشرقية التي غزت العالم الغربي في ختام العصور القديمة»^(١٣٧). والحال أن هذه المداورة المركزية

(١٣٦) المصدر نفسه، ص ١٧ - ١٨.

(١٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٢ - ٢٣. وبالنسبة، ورغماً عن كل التنديد اللفظي بالمركزية الأوروبية، فإن ناقد العقل العربي لن يفعل من شيء آخر سوى أن يتبنى بصورة شبه حرفية موقف اميل برهيه هذا مؤكداً بدوره أن «العامل الحاسم في افول العقلانية اليونانية وانكسارها راجع الى... أن البديل الذي قام ليخلفها هو نقيضها: اللاعقلانية»، وحصراً اللاعقلانية التي جاءت - مع فتوحات الاسكندر - من «بلاد الشرق» و«شعوب الشرق» و«الديانات الشرقية» والتي مثلت خليطاً مدمجاً من «حكمة الشرق» و«عرفان الشرق» و«الغنوصية الشرقية» و«الافلاطونية المحدثة» «في صيغتها الشرقية» والهلنستية «التي يثلب عليها الطابع الشرقي» وغيرها من «التيارات والنظريات التي ازدهرت كرد فعل على العقلانية الاغريقية التي كانت قد انحلت وتفككت» (تكوين العقل العربي، ص ١٦٧ - ١٧٠). وقد يكون في نهاية المطاف لبرهيه، وقد تلبس دور المحامي عن «حضارتنا الغربية»، عذر: فقد كتب ما كتبه في ظرف عصيب من ظروف الحضارة الغربية، وفي زمن كان يحدق بها فيه خطر عظيم، هو خطر اللاعقلانية النازية، ولكن ناقد «اللاعقلانية الشرقية» كتب ما كتبه بالمقابل ببرودة اعصاب ابستمولوجية تامة ويتراجع في الزمن تسقط معه ذريعة الانفعالية.

الاثنية لمقولة «العقلانية» تعيدنا - على بعد المسافة - الى هيغل الذي كان أول من أرسى فلسفة شاملة للتاريخ وللجغرافية الحضارية على أساس من مقولة «العقل» حصراً. فهناك، في أدنى درجات السلم الحضاري، قارة ما دون العقل: أفريقيا، وتليها في المرتبة قارة ما قبل العقل: آسيا، وتأتي في المرتبة الأولى قارة العقل: أوروبا التي يعود مركز القيادة فيها - بطبيعة الحال - الى جرمانيا التي وضعها قبل هتلر بأكثر من قرن «فوق الجميع». والحال أنه في سياق «امبريالية العقل» الهيجلية هذه - وليس في أي سياق آخر - جرى تنصيب «النوس» الاناكساغوري حاكماً على العالم وحكماً على المباراة الحضارية للبشرية. وبالفعل، عندما يؤكد لنا الجابري ان اناكساغوراس هو أول من قال بأن «العقل يحكم العالم» فإن ما يسكت عنه هو كون أول من قال ذلك هو هيغل، وذلك بالتحديد في المدخل العام لـ «دروسه» التي أرادها بياناً عملياً عن نظريته في انبساط «العقل» في التاريخ. فانطلاقاً من اعتقاده الثابت بأن «الفكرة الوحيدة التي جاءت بها الفلسفة هي هذه الفكرة البسيطة القائلة إن العقل يحكم العالم، وإن التاريخ الكوني بالتالي عقلاني»، أي «لا مجال فيه للصدفة» (ليس من قبيل الصدفة ان تتردد هذه العبارة بحرفها في نص الجابري المكتوم مصدره)، ضغط هيغل بكل ثقله كناطق بلسان «العقل في التاريخ» ليثبت في تاريخ الفلسفة فكرة أن «اليوناني اناكساغوراس (والتسويد منه) هو أول من قال بأن النوس، أي العقل بصفة عامة، يحكم العالم»^(١٣٨). ولسنا بحاجة هنا الى الدخول في نقاش مفصل لبيان ان هذا التأويل الهيجلي للنوس الاناكساغوري كعقل حاكم لا يحظى بتأييد أحد تقريباً لا لدى رواد المثالية الاوائل من امثال افلاطون وأرسطو الذين مهد اناكساغوراس لـ «ثورته» السقراطية والذين عبروا عن خيبتهم كما سنرى من كون صاحب فكرة النوس لم يرق به الى مستوى «العلة الغائية»، ولا لدى مؤرخي الفلسفة المحدثين الذين يؤكدون بالأحرى على الطبيعة الآلية لتدخل «النوس»، ولا لدى الفيلسوفين المعاصرين الذين يقول قائلهم بلسان جان فوالكان: «إن هذا العقل، المتصور على أنه جوهر لطيف للغاية، جسماني بنوع ما، لا يمكن ان يكون محبواً بشخصية. ونخطيء كل الخطأ فيما لو عزونا الى «النوس» دور عناية إلهية، دور عقل/ روح يحكم العالم»^(١٣٩). ولكن حسبننا ان نلاحظ أن التأويل الهيجلي، على تصنيفه لمقولة العقل وحكومته للعالم - وربما بسبب هذا

(١٣٨) هيغل: دروس في فلسفة التاريخ، مصدر آف الذكر، المدخل، ص ٢٢ - ٢٣.

(١٣٩) الفلاسفة قبل سقراط، مصدر آف الذكر، ص ١٤٤.

التصنيف - لم يكن عقلانياً الى هذا الحد، على الأقل بالمعنى الذي بات لهذه الكلمة اليوم منذ أن أغنت ثورة العلم الحديث عن الحاجة الى افتراض أي قوة محرّكة للكون من خارجه^(١٤٠). وبالفعل، إن هيغل، في رؤيته الدينية للعالم والعقل، لا يجعل لعبارة «العقل يحكم العالم» سوى مؤدى واحد: «الله يحكم العالم». فهيجل هو الذي يقيم في فاتحة الدروس في فلسفة التاريخ هذه المعادلة: «إن دعوانا: العقل حَكَمَ ويحكم العالم، يمكن ان تصاغ إذن في شكل ديني وأن يكون مؤداهما: المعادلة الالهية تهيمن على العالم... فالحكمة الالهية هي العقل... والعقل في تمثله الاكثر عيانية هو الله»^(١٤١). والحال ان الجابري، الذي يسكت سكوتاً مطبقاً عن هذه المعادلة، لا يتردد في أن يعلن بالمقابل بثقة لا متناهية ولا نقدية أن هيغل يمثل «قمة العقلانية في القرن التاسع عشر»، وأن من يحاول نقده أو «تطويره» يرتكب «كفراناً» بحق «العقلانية التي بلغ بها أوجها»^(١٤٢).

● والنص خامساً وأخيراً يطرح على بساط البحث سؤالاً معرفياً: هل صحيح أن لوغوس هراقليطس ونوس اناكساغوراس يشقان، مهما يكن من أمر اختلافهما حول محاثة العقل الكلي للطبيعة أو مفارقتها، عن «جوهر التصور اليوناني للعلاقة بين الطبيعة وهذا العقل الكلي»، بحيث يكون لزماً علينا الاستنتاج أن «هكذا نجد في جميع الاحوال، داخل الثقافة اليونانية: الطبيعة أولاً بوصفها معطى ابتدائياً غير منظم ولا متميز، ثم تتدخل قوة أخرى تسمى «العقل» تعمل على إشاعة النظام في الطبيعة، وبالتالي دفع عجلة التكون والتطور؟» وهنا سنلاحظ أولاً مع دودس أن مجرد الحديث عن «تصور يوناني» للكون أو الطبيعة أو العقل أو النفس هو بحد ذاته أمر يبعث على الابتسام، إذ لم يكن ثمة وجود في القرن الخامس اليوناني، الوارث لبني ثقافة متباينة تفرعت عنها تصورات متفارقة، لـ «كنيسة قائمة لتقرر أي تلك التصورات هو الصحيح وأياها هو الخاطئ». ففي هذا الموضوع لم يكن ثمة وجود لـ

(١٤٠) يختصر الكسندر كواره دلالة هذه الثورة بفكرة «ساعة العالم» التي استتلت عن «الساعات». يقول: «عندما سأل نابليون لابلاس، الذي قاد الكسمولوجيا الجديدة - بعد مئة سنة من نيوتن - الى كمالها النهائي، عن الدور الذي يعود الى الله في كتابه «نظام العالم»، اجاب: «مولاي، ما احتجت الى هذه الفرضية» (انظر الكسندر كواره: من العالم المتعلق الى الكون اللاتناهي Du monde clos à l'univers infini، منشورات غاليمار، باريس ١٩٧٣، ص ٣٣٦).

(١٤١) كوستاس بابايواثو: العقل في التاريخ La raison dans l'histoire، منشورات بلون، باريس ١٩٦٥، ص ٦٠، وكذلك: دروس في فلسفة التاريخ، ص ٢٦ و ٣٩.

(١٤٢) التراث والمعادلة، ص ٩١.

«وجهة نظر يونانية»، لم يكن ثمة وجود إلا لركام من أجوبة متناقضة»^(١٤٣). وستلاحظ مع برهيه ثانياً أن فكرة «تصور يوناني» هي بحد ذاتها ايضاً فكرة غير فلسفية. فالفلسفة ليس لها قط أن تجس نفسها في الصور التي قد نكون صبّ فيها للتحظة من اللحظات فكرها، والفلاسفة ليس لهم قط أن يأسروا أنفسهم في قوالب وثوابت. و«الإغريق ما وجدت لديهم قط صورة للعالم متواضع عليها عموماً، بل كان فلاسفتهم يحدون دغمائياتهم بعضها ببعض، وكان هناك على الدوام بين الشكاك من يقف لهم بالمرصاد متنعّثاً لما يقولونه، ليرغمهم على ضبط أنفسهم ومراقبة أقوالهم، وليذكرهم بأن الحقيقة ما زالت نائية عنهم. والواقع أن تنوع الصور قد وقف على الدوام حائلاً بين الفكر اليوناني وبين الثبات القاتل للفكر»^(١٤٤). وستلاحظ مع نيته ثالثاً أنه لو كان يجوز تصور «تصور يوناني»، لما كان له أن يكون إلا بعكس التصور الذي شاء أناكساغوراس إقامه. فخلافاً لجميع الفلاسفة الايونيين الذين تقدموه، كان أناكساغوراس «أول» من صاغ رؤية غائية. و«أول» من شاء، من خلال فكرة النوس، أن يدخل الى «قلب الاشياء ارادةً واعية ذات غائية». والحال ان هذا الفصل بين ما هو مادي وما هو لا مادي ليس «فكرة يونانية». وإنما مع النوس الأناكساغوري «ظهر لأول مرة في الفلسفة التناقض اللفظ بين الروح والمادة: فمن جهة أولى ملكة تعرف وتضع غايات، وتريد وتحرك، الخ، ومن الجهة الثانية مادة عاطلة قاصرة. وليس من قبيل الصدفة ان تكون الفلسفة اليونانية قد قاومت طويلاً هذه النظرية»^(١٤٥). وستلاحظ رابعاً مع فراس السواح - وهو أحد الباحثين العرب القلائل الذين أولوا الفكر الاسطوري اهتماماً - ان ما يسميه ناقد العقل العربي، على سبيل المقارنة الضدية دوماً مع هذا العقل، «جوهر التصور اليوناني» لا يعدو ان يكون نسخة طبق الأصل، بكل ما في الكلمة من معنى، من تصور التكوين وأصول الاشياء السائد في المنطقة، أي في «سوريا وبلاد الرافدين» - وإن كنا نؤثر نحن الكلام على الخوض الشرقي للمتوسط استحضاراً لإيونيا المستبعدة مشرقياً وغرباً من حقل التفكير. يقول مؤلف «مغامرة العقل الاولى»: «تنتمي أساطير التكوين في المنطقة الى زمرة اساطير الميلاذ المائي. فالحالة السابقة لبدء الكون في أساطيرنا التكوينية هي حالة من العماء المائي، ساكن، لا

(١٤٣) الإغريق واللامقول، ص ١٨٠.

(١٤٤) دراسات في الفلسفة القديمة، ص ٢٠ - ٢١.

(١٤٥) نيته: مولد الفلسفة في عصر التراجيليا اليونانية، مصلو آف الذكر، ص ٥٦.

متمائز، لا متشكل» في زمن سرمدى متماثل، لا يتباهى تغيير ولا تبديل كأنه عدم. وفي لحظة معينة، هي هزة ودمار، يليهما بناء جديد، ينبثق الكون من لجة العماء، ويبدأ النظام من قلب الفوضى، ويتحدد الشكل من صميم الهيولى. لحظة يقرر فيها الآلهة خلق العالم، ووضع أسس الكون والحياة. فيبدأ الزمن الذي نعرفه الآن، وتتخذ الأشياء شكلها الذي نراه اليوم^(١٤٦). وواضح للعيان ان نص الجابري ليس إلا تكراراً شبه حرفي لنص السواح. ولئن يكن قد أحل كلمة «العقل» محل كلمة «الآلهة»، فهذا لا يبدل في واقع الامر شيئاً، لا من وجهة النظر الاستمولوجية التي لا تُعنى أصلاً إلا بـ «نظام المعرفة» و«شكل التفكير»، ولا من وجهة نظر المضمون الفكري لأن العقل نفسه - الذي كان لا يزال طبعياً عند آخر الايونيين الذي هو اناكساغوراس - سيجري تعميده إلهاً من قبل ثلاثي المثالية الفلسفية: سقراط وافلاطون وأرسطو. والواقع ان المزاوجة بين العماء الأولى وقوة التدخل البائنة للنظام هي واحدة من ثوابت البنية الميتولوجية لثيولوجيا التكوين والتطور في جميع الحضارات المشرقية القديمة، قبل ظهور الديانات التوحيدية وبعدها. وكما لاحظ جان بوتيرو فإن جميع أساطير نشأة الكون النهرانية - وهي لا تقل عن عشر - تجهل فكرة «العدم البدئي والخلق من عدم». بل هي كلها تنطلق من فكرة «كل شامل مزيج وسديمي» برسم «التنظيم» و«التحويل»، من فكرة «مادة أولى كونية» مرشحة لأن «تتمائز شيئاً فشيئاً» ولأن تأخذ شكل «ظواهرات الكون والطبيعة»^(١٤٧). وهذا ما يؤكد أيضاً جان ديزاي، استاذ العاديات الشرقية في السوربون: فالعماء الاولى سابق في الوجود في الميتولوجيات السومرية - الاكادية على الآلهة نفسها، فهو «الشكل الاقدم» للوجود وللألوهية بالذات؛ و«لكأنه لم يتفق قط للاهوتيين أن تساءلوا عما يمكن أن يكون سبق العماء الأول». فهو معطى سابق عل الخلق، والخلق نفسه لا يعني أكثر من إخراجه من «سديميته المسيخة لتجسيده في نظام»^(١٤٨). وعلى هذا النحو فإن مطلع «ملحمة الخلق» النهرانية لا يتحدث البتة عن عدم بدئي، عن لا وجود سابق للوجود، بل فقط عن سديم وجود، أي عن وجود بلا اسم:

(١٤٦) فراس السواح: مغامرة العقل الأولى، دار الكلمة، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٨٢، ص ٢٣.

(١٤٧) يابل والتورا، مصدر آف الذكر، ص ١٤١ - ١٤٥.

(١٤٨) جان ديزاي: حضارات الشرق القديم Les civilisations de l'orient ancien، منشورات أرتو، باريس ١٩٦٩، ص ٢٤٣ - ٢٤٥.

هناك في الأعلى حينما

لم تكن السماء قد سميت بعد

وهنا تحت حينما

لم تكن اليابسة قد سميت بعد

... وحينما لم تكن الآلهة قد ظهرت بعد^(١٤٩).

ومخطط الخلق هذا بدءاً من هيولى سديمية يأخذ به بحذافيره سفر التكوين التوراتي: «في البدء خلق الرب السماوات والارض، وكانت الارض خربة خاوية، وعلى وجه الغمر ظلمة، وروح الرب يرف فوق وجه الماء». وهذا المخطط عينه يشبه النص القرآني، أو على الأقل تأويل الصوفيين له، عن عالم الرتق السابق في الرجود على عالم الفتق^(١٥٠). بل ان من جملة الاحاديث التي نسبت الى الرسول «حديث العماء»: «سئل رسول الله (ص): أين كان ربنا قبل ان يخلق الخلق والسماوات والارض؟ قال: كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء»^(١٥١). ويدون ان قلب مناقصة الجابري ضد العقل العربي الى مزائدة، فسنلاحظ ان متوالية السديم - النظام هي التي سترتها الثقافة اليونانية عن التقاليد الميتولوجية والدينية للحضارات المشرقية القديمة، وليس العكس كما يحاول نص الجابري أن يدخل في روع قارئه. ولكن اذا كنا على هذا النحو، ومن خلال الشواهد السابقة، قد اثبتنا ان أبوة فكرة هذه المتوالية لا تعود الى اناكساغوراس، الذي لم يكن له من دور في محصلة الحساب سوى إعادة إنتاجها داخل «الثقافة اليونانية» الاحداث عهداً، فإن السؤال الذي يطرح نفسه الآن، ودوماً بالإحالة العكسية إلى نص الجابري: هل صحيح ان «الثقافة اليونانية» بأسرها التزمت بالتصور الاناكساغوري، وهل صحيح أننا اينما أجلنا الطرف في أرجاء هذه الثقافة طالعنا درماً، و«في جميع الاحوال»،

(١٤٩) انظر نص الملحمة في: بوتيرو - كرامر: حينما كانت الآلهة تصنع البحر، مصدر آنف الذكر، ص ٦٠٤ - ٦٥٣.

(١٥١) الواقع ان ابن رشد نفسه سيوظف آية سورة الأنبياء (أو لم ير الذين كفروا ان السماوات والارض كانتا رتقاً ففتقناهما) في سجالة مع الغزالي دفاعاً منه عن فكرة «قدم العالم» ضداً على فكرة «الخلق من العدم» الاشعرية.

(١٥١) اورده السعودي بلا إسناد في: اخبار الزمان، طبعة دار الاندلس المصورة، بيروت ١٩٨١، ص ٢٦.

بثابت بنيوي عابر لكل التحولات ومكرّر لنفسه، كما الجوهر في أعراضه، في مختلف المذاهب الشخصية لفلاسفة هذه الثقافة: من جهة أولى معطى «الطبيعة» بوصفها سديماً ابتدائياً لا متميزاً، ومن الجهة الثانية معطى «العقل» بوصفه قوة تدخل ونظام^(١٥٢)؟ الواقع ان اناكساغوراس نفسه ينتصب في الثقافة اليونانية من وجهة النظر هذه كما لو في «مفترق طرق»؛ فقبله كانت الفلسفة طبيعية وتقوم على وحدة مادة الوجود، ومن بعده صارت الفلسفة مثالية وتقوم على ثنائية النفس والجسد، والعقل والمادة، والله والعالم، وأثير ما فوق فلك القمر وهوى ما تحت فلك القمر. فالقاسم المشترك بين جميع الفلاسفة الاوائل السابقين على اناكساغوراس هو تفكيرهم جميعاً على مستوى نظرية المبادئ أو العناصر. فجميعهم بلا استثناء قد بحثوا عن مبدأ واحد وثابت يعلل التنوع والتكاثر في ظواهر الوجود. فطاليس رده كما هو معلوم الى الماء، ورده تلميذه اناكسيماندرس الى الابرون أو اللامحدود. أما ثالث الملطيين الثلاثة، اناكسيمانس، فقد جعل أصل الوجود الهواء. ورغم محاذرة الفلاسفة من أن يجعلوا من التراب، لثقله، مبدأ، فثمة ماثورات تؤكد ان أكسانوفانس الكولوفوني كان هو السباق الى القول بأن مبدأ الأشياء طراً هو التراب^(١٥٣). وتقدم بعد ذلك هراقليطس الأفسسي بفكرة «اللوغوس» أو النفس النارية. أما المبادرة الى توحيد العناصر الاربعة: الماء والهواء والتراب والنار، فتعود الى انبازدقلس الاكراجاسي^(١٥٤). ثم كان المنعطف الكبير عندما تقدم اناكساغوراس بمبدأ أكثر تطوراً ورهافة هو «النوس» الاقرب الى ان يكون روحاً منه عقلاً كما رأينا. والحال ان ما يجمع بين مبادئ الموجودات هذه أنها كلها، كما لاحظ ارسطو

(١٥٢) ستلاحظ عابرين ان الجابري يعارض في النص ضرباً من استبدال غير مشروع ابستمولوجياً بإحلاله مفهوم «الطبيعة» محل مفهوم «الماء». والحال ان هذا الاستبدال ليس عارضاً ولا بريئاً. فالجابري، كما سنرى في فصل ثالث، يحاكم العقل العربي ويدينه تحديداً بكونه استبعد، من حقله الاستمولوجي، مفهوم «الطبيعة» الكلي الحضور في العقل اليوناني - الغربي المضاد له، بحكم ذلك، ماهوياً.

(١٥٣) من رواية هذا المأثور ستوبويوس وابوليودوروس وجالينوس. أما أرسطو فيؤكد ان انبازدقلس الاكراجاسي، لا اكسانوفانس، هو أول من اضاف التراب كعنصر رابع.

(١٥٤) ثمة مأثور قديم يعيد فكرة العناصر الاربعة الى قدموس. ولكن الباحثين المعاصرين يقارنون بالآخرى بين توحيد انبازدقلس الرباعي وبين النظرية المصرية القديمة عن «الفوس» الاربعة المتماثلة لإله الكون الواحد: رع (النار)، سحو (الهواء)، جب (التراب)، اوزيريس (الماء). انظر جان يوبوت: الفكر ما قبل الفلسفي في مصر، في تاريخ الفلسفة، بإشراف بريس باران، مصدر آف الذكر، م ١، ص ٢٢.

نفسه، من «طبيعة مادية»^(١٥٥). ولا يشذ عن ذلك «لوعوس» هراقليطس الذي حدده هو نفسه بأنه «نار إلهية»، ولا حتى «نوس» أناكساغوراس الذي مهما قارب ان يكون روحاً مفارقاً غير خالط، فإنه يظل من طبيعة مادية، ومهما رق ودق فإنه يبقى «شيئاً» وإن «بين سائر الاشياء أخفها وأصفاهها»^(١٥٦). وواضح للعيان اننا هنا امام محاولة لتفسير الطبيعة بالطبيعة، محاولة أدخل منها في العلم الطبيعي منها في الفلسفة التي لن تعلن عن قيام دولتها الفعلية إلا مع «التحول عن المشكلات التي تتصل بما يمكن أن يسمى بعلوم الطبيعة الى المشكلات التي تتصل بقوانين الفكر»^(١٥٧). والحال أنه اذا كان أناكساغوراس يمثل في هذا المسار «مفروق طرق»، فلأنه ابتداء منه بدأ التحول من المادية الى المثالية ولأن فكرته عن «النوس» قدمت الركيزة للانتقال من الإحيائية الطبيعية التي تمزج الى ظاهرات الطبيعة نفساً محركاً الى الروحية الفلسفية التي تجعل للطبيعة وللكون إلهاً أو آلهة مفارقة. والواقع أنه تبعاً للاختلاف في اعتبار أناكساغوراس آخر الطبيعيين أو أول الروحيين اختلف مؤرخو الفلسفة الى حد التناقض الجذري في تقييم نقطة الانعطاف التي مثلها في تاريخ الفلسفة. فمؤرخ وضعي وعلماني المتزع للفسفة مثل برتراند راسل لا يتردد في ان يجزم بأن «التقليد العقلاني والعلمي للايونيين، الذي حافظ عليه أناكساغوراس حياً، كان خلواً من الاهتمامات الخلقية والدينية التي جلبت، من فيثاغورس الى سقراط ومن سقراط الى افلاطون، موجة من الظلامية على الفلسفة اليونانية»^(١٥٨). وبالمقابل فإن مؤرخاً مثالي المتزع مثل ليون رويان يرحب بطي صفحة «الزرعة الطبيعية للفلسفة القديمة» وب«تدشين أناكساغوراس لفلسفة جديدة» ركيزتها «النوس» باعتباره روحاً *Esprit*، ويعطي في الوقت نفسه الحق لمنتقدي أناكساغوراس من صائغي «الثورة السقراطية» لأنه لم يقطع قطعاً تاماً مع المادية ولم يطور الروحية الى المدى المطلوب ولم يفلح في «إبدال العلية الميكانيكية والمادية بعلية مثالية»^(١٥٩). وبالفعل، كان افلاطون قد وضع على لسان سقراط في آخر يوم من أيامه نقداً لاذعاً مرأً لأناكساغوراس الذي تسبب له في اكبر خيبة أمل في رحلته المعرفية الطويلة والشاقة

(١٥٥) أرسطو: ما بعد الطبيعة، ٩٨٣ ب، مصدر آتف الذكر، م ١، ص ٢٧.

(١٥٦) الشذرة ١٢. نغلاً عن جان فوالكان: المفكرون الاغريق قبل سقراط، ص ١٤٩.

(١٥٧) جورج طومسن: الفلاسفة الاوائل، ص ١٦٥.

(١٥٨) برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية *Histoire de la philosophie occidentale*، ترجمة هيلين كيرن، منشورات غاليما، باريس ١٩٥٢، ص ٨٣.

(١٥٩) ليون رويان: الفكر اليوناني وأصول الروح العلمي، ص ١٥١ - ١٥٣.

التي استغرقت وجوده كله بحثاً عن «العلة الاولى» أو «مبدأ المبادئ» الذي خيل اليه ذات يوم أنه واجده لدى «نوس» اناكساغوراس: «فيما أنا في هذه الحال سمعت يوماً أحدهم يقول انه طالع كتاباً يعزى تأليفه الى اناكساغوراس، وخلاصة فكرته ان العقل هو الذي بث النظام في كل شيء وأنه العلة الكونية. فملائتني هذه العلية فرحاً، بالنظر الى ما توسمته من أهمية في عمل من يعمل من العقل علة الاشياء طراً... . ووضعت همتي كلها في الحصول على ذلك الكتاب، وبادرت أقرأه بأسرع ما أستطيع... . ولكن ما عتمت ان خلفت ورثتي وبعيداً عني ذلك الأمل الرابع الذي ساورني، إذ كنت، كلما تقدمت في قراءتي، أجدي في حضرة امرئ لا يلتجئ بته الى العقل ولا يعزو اليه العلية المعللة لانتظام كل شيء على حدة، بل يتعلل لهذا الغرض بفعل الهواء والاثير والماء وعلل شتى أخرى كلها مخيئة للظن»^(١٦٠). ومثل هذا النقد لعجز «نوس» اناكساغوراس عن تقديم «العلة الكلية» المنشودة - وهو على كل حال نقد لا يتفق وروح العلم الحديث الذي يدير ظهره لفكرة العلة الكلية ويتحرى لكل ظاهرة جزئية عن علة جزئية - بطالنا ايضاً بقلم ارسطو. فرغم أن مؤلف «ما بعد الطبيعة»، في استعراضه الاسترجاعي والنقدي لسلسلة الفلاسفة الذين طرّقوا مبحث العلة الكلية، يكيل المديح لاناكساغوراس لأنه خطأ بمقولة «العقل» خطوة كبيرة الى الأمام إذ جعل منه «علة النظام والتساوق الكوني»، فإنه يلومه بالمقابل على كونه يداور هذه المقولة خبط عشواء وبغير ما علم أو منهج، مثله في ذلك مثل الجنود الذين يهجمون في المعارك - لأنهم لم يتدربوا جيداً - من جميع الجهات: «فقد يتفق لهم ان يسدوا ضربات موفقة، ولكن بدون ان يكون في ذلك للعلم دخل». وهذا هو بعينه صنيع اناكساغوراس الذي لا يستخدم العقل إلا كما لو أنه آلة مسرحية أو إله يتدخل من الخارج *Dieux ex machina*: «فعندما يحرجه ان يفسر ما علة وجوب كون هذا أو ذاك الشيء على ما هو عليه، يسوق عندئذ الى المسرح العقل، ولكنه في الحالات الأخرى يعزو بالأولى حدوث التغير الى سائر المبادئ الأخرى دون العقل»^(١٦١). وعلى هذا النحو، فإن المصادرة الجابرية التي تريد ان تعمم على مجمل الثقافة اليونانية تصور اناكساغوراس

(١٦٠) افلاطون: محاورة قادن، ٩٧ ج، في دفاع سقراط، اقليطون، لندن *Apologie de socrate, criton*، ترجمة ليون رويان وم. م. موردو، منشورات غاليمار، باريس ١٩٨١، ص ١٨٤ - ١٨٦.

(١٦١) ارسطو: ما بعد الطبيعة، ٩٨٥ أ، مصدر آنف الذكر، م ١، ص ٣٨.

عن النوس كقوة تدخل بأئة للنظام في السديم الاولي لا تصدق على اناكساغوراس نفسه. فكل دور «النوس» عند اناكساغوراس هو أن يعطي السديم «الدفعة الاولي» كيما يندفع في حركة دورانية تتأدى به الى تمايز أجزائه وتكوّنها على شكل نجوم وكواكب وأرض وعناصر طبيعية. وعلى هذا فإنه لا يمثل حتى «علة مادية»، بل محض علة «ميكانيكية» تفعل وفق مبديي «القوة والسرعة»، كما سيقول سنبلقيوس لاحقاً^(١٦٢). وإذا صدقنا سنبلقيوس دوماً، فإن كل «فلسفة» اناكساغوراس ترتد الى محض «ميكانيكا» تقوم على فكرة التأليف والتفريق بدلاً من فكرة الكون والفساد. ففي الكتاب الأول من مؤلفه «في الطبيعة» كتب اناكساغوراس يقول: «إن اليونانيين لا يتصورون التولد والموت على الوجه الصحيح. فما من موجود يولد أو يُعدم، بل كل شيء يُولف ويُفَرَّق بدءاً من الاشياء الموجودة»^(١٦٣). وهذه الميكانيكا هي التي تجعل اناكساغوراس يحتل مكانه، كما أبان ذلك المفرد بالالفلسفة الايونية الذي كانه نبتشه، في عداد آخر الطبيعيين اكثر منه في عداد أول المثاليين. فجميع الايونيين، المقيمين والمهاجرين، الذين سبقوا اناكساغوراس او تلوه مباشرة، اخذوا بالتصور الميكانيكي لحركة الموجودات واستبعدوا القول بتدخل أي عقل او روح مفارق لبث النظام. فطاليس جعل البحر (اوقيانوس) أصل الوجود، وجعل الحياة تتولد من الماء تولداً بيولوجياً، كما لاحظ أرسطو نفسه في عرضه لمذهب مقدّم اللطيين، وليس بقوة تدخل أي «عقل» مباطن أو مفارق. ولقد أبدل اناكسيمانوس مبدأ الماء بمبدأ الهواء، لكنه لم يجعل من هذا الأخير مبدأ روحياً أو عقلياً. فمن خلال حركة طبيعية، مادية وآلية، هي حركة التكاثر والتخلخل، يتحول الهواء إما الى نار، وإما الى ريح وغيم ومطر وجليد وتراب. ويدوره قال اناكسيماندرس بفكرة آلية هي فكرة الانقباض والتمدد. فالكون، أو «الكل» بحسب مقدراته، يتألف من النار، يتحول بها أو يتحول إليها، بدون تدخل من طرف أي إله أو روح أو عقل. فالتكاثر الشديد للنار يولد التراب، والتراب ينحلّ الى الماء، ومن الماء ترتفع أبخرة الهواء، وهذا بدوره يشتعل، بفعل الصواعق، ناراً. ولئن يكن اناكسيماندرس قد قال بنوع من عماء ازمي يشبه «الخاص» وأسماء «الأبيرون»، أي اللامتعين واللامحدود، فإنه لم يقل بالمقابل بأية قوة تدخل وتنظيم تشبه من قريب أو بعيد «النوس» في تأويله المثالي، بل أخضع ذلك «الكل» اللامتعين لحركة آلية صرفة

(١٦٢) سنبلقيوس: شرح على كتاب «الطبيعة» لأرسطو، ف ٣٥، نقلاً عن هـ. ديلز، ص ٦٧٤.

(١٦٣) المصدر نفسه، ف ١٦٣، نقلاً عن ديلز، ص ٦٧٨.

تكرر نفسها بلا انقطاع وتكون نتيجتها فصل الضدين، الحار والبارد، اللذين من فعل واحدهما في الآخر تتولد جميع عناصر الطبيعة وظاهرات الكون. أما مليسوس الساموسي، وهو أيضاً من فلاسفة القرن الخامس الايونيين، فقد رفض أصلاً فكرة العماء أو الخواء، وقال ان العدم لا يمكن أن يولد الوجود، ومن ثم فإن الوجود قديم، ازلي، لا بداية له ولا نهاية، محانس لنفسه وغير قابل للتغير أو للانقسام الى عناصر أو الى أضداد. ولكنه في الوقت نفسه مادي، كقيم، لا يسري عليه قانون التكاثف والتخلخل، أو قانون الحرارة والبرودة، ولا يحتاج الى أية قوة تدخل من خارجه، وليس له اسم آخر يمكن ان يسمى به سوى «الملاء». ومع اناباذقلس الاكراجاسي تنزع وحدة الوجود هذه الى ان تصير ثنائية، ولكن ليس بالمعنى التفارقي للكلمة، كثنائية الروح والجسد او الله والعالم، بل بالمعنى التكاملي، كثنائية المبدئين المذكر والمؤنث في الكائن البيولوجي. فالكون كونان أو حالتان: السفيروس Sphaeros والكسموس Cosmos. ففي الحالة الأولى تكون العناصر الطبيعية الاربعة مجتمعة وممتزجة بقوة لتؤلف كرة لا محدودة هي «السفيروس». وهذا «السفيروس» هو ضرب من «ملاء» لا متمايز. فهو متجانس وغير منقسم وممتد الى ما لا نهاية في جميع الاتجاهات، وبدون أن يتميز الى شمس ومحيط وسماء وهواء. وفي قلب هذه الكرة المليئة واللامحدودة لا يلبث، في طور ثان، أن يتشكل «الكسموس»، أو الكون المنظم كما نعرفه ونشاهده. ولكن هذا التشكل يتم بصورة آلية، من تلقاء نفسه، وبقوة شبه بيولوجية، بدون تدخل من جانب أي روح أو عقل أو إله. فالهواء والنار، بحكم خفتهما، يرتفعان الى فوق ليؤلّقا السماء، والماء والتراب، بحكم ثقلهما، يتسفلان في المركز ليؤلّقا الارض. وكلما افترقا عاودتهما شهوة الاجتماع. وهذه الرمزية الجنسية لا تخفي نفسها: فالقوتان الأزليتان المتكافئتان اللتان تتحكمان بإيقاع اللقاء والفراق هما الحب والكراهة. فالحب ينزع الى الجمع بين العناصر، والكراهة الى التفريق بينها. والغلبة لكل منهما بالتناوب. وعلى ايقاع حركتهما الأزلية وشبه الغريزية يتحد «الكسموس» بـ «السفيروس» أو يتفصل عنه بصورة دورية تمتّ بأكثر من صلة نسب الى متوالية الموت والبعث في أساطير الخصب الكنعانية. وفي الواقع، كان لا بد من انتظار «الثورة السقراطية» وانتقال مركز الفلسفة من ايونيا وامتداداتها الايلية والصقلية الى اثينا لكي يشكل «النوس»، كعقل مفارق، سلالة قائمة بذاتها وممتدة من اناكساغوراس الى افلاطون وأرسطو قبل أن تتفرع من أرومتها فسائل الرواقيين والافلاطونيين المحدثين في العصرين الهلنستي والروماني. ففي اثينا، التي كان اناكساغوراس نفسه أول من حمل اليها

تقليد التعليم الفلسفي، وابتداء من مطلع القرن الرابع تحديداً، سيأخذ «الكسموس» اليوناني الصورة المتداولة عنه اليوم في الأدبيات الاستهلالية من حيث أنه «عقل نظام»^(١٦٤). ولكن حتى في اثنا هذه لا يجد «المخطط» الاناكساغوري - بقاله الاسمتي الذي يصبه فيه الجابري كبنية ثابتة ودائمة للثقافة اليونانية بأسرها - في شخص افلاطون وأرسطو ورثة امناء ومطبّقين اوفياء له. فصحيح ان مؤسس المثالية الفلسفية قال بتدخل قوة مفارقة وعلوية تعمل على إشاعة النظام في العماء الابتدائي، ولكنه لم يعمد هذه القوة «عقلاً»، بل جعل منها إلهاً بمعنى قريب للغاية من معنى الإله في كسمولوجيات حضارات «الشرق» القديم. ومشهور هو، بالفعل، مطلع الاسطورة التي يضعها افلاطون على لسان طيماوس، «التخبير بشؤون الآلهة»: «لنبداً إذن بالقول ما السبب الذي جعل من صاغ الكون يصوغه. لقد كان خيراً، ومن يكن خيراً فلا سبيل الى أن يخامره الحسد ازاء أي شيء كان. ولقد شاء، وهو البريء من الحسد، ان تكون جميع الاشياء بماثلة، قدر الامكان، لذاته. وأما أن هذا هو المبدأ الأكثر فاعلية للصبورية ولنظام العالم، فذلك هو رأي أشخاص حكماء، وهو رأي نستطيع اعتماده بكل امان. فالإله، إذ شاء ان يكون كل شيء خيراً والا يكون أي شيء شراً، بقدر ما أن ذلك ممكن، أخذ جملة الاشياء المنظورة، التي ما كانت في حالة سكون، ولكن التي كانت تتحرك بلا قاعدة ولا نظام، ونقلها من اللانظام الى النظام، تقديراً منه بأن النظام هو الافضل من جميع النواحي»^(١٦٥). والواقع ان ثنائية الله والعالم ستأخذ ابتداء من افلاطون طابعاً عضالاً، الى حد أن هذا الاخير سيجد نفسه مضطراً، كيما يفسر وجود الشر في العالم، الى ان يؤسس الثنائية في المبادرة الإلهية بالذات بإعطائها شكل حركة نواسية يتراوح قطباها بين الفعل والفاعل. فما دام الإله يمسك بكرة العالم، فلا مناص من أن تدور على نفسها في حركتها الدائرية المثلى. ولكنه ما كاد يكاد يفلتها حتى ترتد على نفسها، بحكم لزوجة مادتها، في حركة معاكسة، فتغدو مسرحاً لتظاهر

(١٦٤) اذا صحت رواية آيبيوس القائلة إن «فيثاغورس هو من أطلق اسم الكسموس على غلاف الكون بسبب ما يلاحظ فيه من تنظيم» (أراء الفلاسفة، ك ٢ ف ١، نقلاً عن ديلز، ص ٦٨)، واذا صح ان كلمة «كسموس» كانت تعني في البداية عضو «نظام» قبل ان تصير تعني «نظام الكون» ثم «الكون نفسه»، فقد يكون ثمة مجال للمقارنة بينها وبين كلمة «كسم» السامية التي تؤدي المعنى نفسه، ولا سيما إذا ما اخذنا بعين الاعتبار الأصول «السورية» أو «الصورية» المقترضة لفيثاغورس. (١٦٥) افلاطون: طيماوس، ٢٩ هـ، في: السقراطي، السياسي، فيلابوس، طيماوس، اقريطياس، مصدر آتف الذكر، ص ٤١١ - ٤١٢.

الفوضى والشر، مما سيقتضي، حؤولاً دون التفافهم، عودة الإله إلى التدخل، مما يعني في نهاية المطاف ان العالم لا يمكن ان يترك وشأنه، وأن قانونه غير تابع منه، وأن حاجته ستكون دائمة الى قوة تتدخل من خارجه، ولو بإيقاع تناوبي. ومشهورة هي القصة الكسمولوجية التي يضعها افلاطون على لسان «الغريب»، وهو يلقي درسه على سقراط الشاب، في محاوره «السياسي»: «إن هذا الكون الذي نحن فيه، تارة يوجه الإله مساره ويتحكم بدورته، وطوراً يتركه وشأنه... فيدور عندئذ على نفسه في الاتجاه المعاكس... آية ذلك ان البقاء في حالة واحدة وبكيفية واحدة وفي حال من وحدة الهوية الدائمة أمر لا يعود إلا الى الموجودات الأكثر إلهية. لكن طبيعة الجسم ليست من هذا القبيل. والحال أن الموجود الذي نسميه السماء والعالم، وإن يكن قد تلقى من خالقه جملة من العطايا الخيرة، هو من مادة الجسم قَدْ. وبناء عليه، يمتنع عليه ان يبرأ كل البرء من التغير. ولكنه يتحرك بالمقابل، ويقدر ما أوتي من قوة، في المكان نفسه، وبالكيفية نفسها، وبأقصى ما يستطيعه من حركة مماثلة لنفسها. ومن ثم قيض له ان يعرف الحركة الدائرية الارتكاسية، التي لا تبعده إلا أقل ما يمكن عن حركته الاصلية. لكن أما ان يكون هو من يدور على نفسه بصورة دائمة، فهذا ليس في استطاع أحد آخر سوى ذاك الذي يوجه حركة كل متحرك، وهذا يمتنع عليه بحكم الناموس الإلهي أن يتحرك تارة في اتجاه وطوراً في اتجاه معاكس. وينجم عن هذا كله أنه لا يجوز القول لا بأن العالم يتحرك أزلاً أبداً، ولا بأنه يتلقى من الإله بصورة دائمة وكاملة كلتا حركتيه الدائريتين المتعاكستين، ولا بأنه يحركه أخيراً إلهان ذوا ارادتين متعارضتين. ولكن كما قلت تَوّاً، وذلك هو الحل الوحيد الذي يبقى، فإنه تارة يُسَيَّر من قبل علة إلهية مغايرة له، فيستعيد حياة جديدة ويتلقى من صانعه خلوداً مستعداً، وطوراً يُترك لنفسه، فيتحرك بحركته الخاصة، وينكفيء على ذاته، وقد ارتفع عنه دفع غيره، في دورة عكسية»^(١٦٦). وقد يكون مفيداً أن نلاحظ أن ميكانيكا هذه الحركة الثنائية حاملة بحد ذاتها لحكم قيمة وتفسير لأصول الخير والشر. فالحركة الاولى، ذات الأصل الإلهي، حركة نظامية ودائرية مثلى، بينما الحركة الثانية - ومصدرها العالم - هي حركة هذا العالم نفسه في انفلاته من انضباطه الإلهي وفي ارتداده العكسي عن مداره المثالي باتجاه سديميته الاولى التي لا ايقاع لها ولا نظام. وتلك هي عينها ثنائية الخير والشر: خير الله الذي هو نظام محض، وشر العالم الذي هو

(١٦٦) افلاطون: السياسي، ٢٦٩ و- ٢٧٠ أ. في المصدر نفسه، ص ١٨٧ - ١٨٨.

فوضى متدرجة بنسبة ابتعادها عن الضابط الالهي. ولترك الكلام مرة أخرى لـ «غريب» محاوره «السياسي» وهو يصف لنا مآل العالم بعد أن ترك «بيان الكون دفقة القيادة»: «مع الهزة العنيفة التي ضربت العالم بتخبطله بين الاتجاهين المتعاكسين للحركة التي توشك ان تبدأ والحركة التي توشك ان تنتهي، وبعد ان استعاد قدراً من هدوئه، تابع مساره المعتاد، ضابطاً نفسه بنفسه ومسيراً ذاته بمحض سلطته، ومتذكراً بقدر الامكان تعليمات خالقه وأبيه، وعاملاً على تنفيذها بدقة في البداية، ثم بمزيد من الإهمال في النهاية. ومرد ذلك الى العنصر الجسماني الداخلى في تكوينه والنقص الملازم لطبيعته الأصلية التي كانت فريسة لفوضى عظيمة قبل أن تتوصل الى النظام الكوني الحالي. وبالفعل، إنما من منظّمه تلقى العالم أجمل ما فيه؛ ولكن من جلّته السابقة تنبع جميع الشرور وجميع المظالم التي ترتكب في العالم... . وطرذاً مع تصرّم الزمن وطروء النسيان تتعاضم هيمنة الفوضى القديمة فيه وتعود الى عتوها السابق، فترجح كفة الشر كفة الخير رجحاناً عظيماً، الى حد يغدو معه مهدداً بأن يهلك هو وكل ما فيه. وإذ يعاين عندئذ الآله الذي نظّمه الخطر الذي يحرق به، ويخشى عليه من الانحلال في الفوضى ومن الغرق في خضم التنافر اللامتناهي، يأخذ مكانه من جديد وراء الدفة، ويرمم ما تصدع أو انحلّ من الأجزاء في الفترة السابقة التي كان ترك فيها العالم لنفسه، وينظّمه، ويقوّمه، ويعطيه المنعة الدائمة من الهلاك والفتاء»^(١٦٧). ومع ان فكرة العناية الإلهية هذه تقعد (بصرف النظر عن طابعها الدوري في الاسطورة الافلاطونية) صلة وثيقة مع تلك التي ستطورها الديانتان التوحيديتان الكبيرتان اللاحقتان - وهذا دوماً بالاستمرارية مع فكر المشرق القديم لا بالقطيعة معه - فإن ما يستوقفنا في اسطورة «الغريب» هو تكرارها شبه الحرفي لما يعتبره مرسيا إيليا من الثوابت البنيوية لجميع أساطير خلق العالم البابلية وهي: من جهة أولى «الطبيعة المزدوجة للكسموس بين مادة شبه إبليسية وصورة إلهية»، ومن الجهة الثانية «حنين هذه المادة الى سديميتها الاولى ومقاومتها للحركة الكسمولوجية» التي تريد ان تبثها فيها «القدرة الخلاقة والحكمة الإلهية»^(١٦٨). ويدون ان نطعن في تمثيلية افلاطون للثقافة اليونانية التي يقول الجابري ويكرر القول بأنها لا ترى الى الكون إلا «بعين العقل» ولا ترى فيه

(١٦٧) السياسي ٢٧٢ هـ - ٢٧٣ د. المصدر نفسه، ص ١٩٢ - ١٩٣.

(١٦٨) مرسيا إيليا: تاريخ المعتقدات والافكار الدينية، مصدر آف الذكر، م ١، ص ٨٥.

«إلا العقل»^(١٦٩)، فإننا سنلاحظ أن الكسمولوجيا الأفلاطونية لا تردنا إلى «العقل» المفترض لهذه الثقافة بقدر ما تردنا إلى «إله» التصورات الميتولوجية والدينية لحضارات المشرق القديم التي تندرج الثقافة اليونانية وإياها في سياق استمرارية واحدة. ومهما يكن من أمر، فإن أفلاطون لا يسمي حتى هذا الإله عقلاً كما سيفعل أرسطو من بعده. والحال أنه إذا كان المؤسس الأول للمثالية الفلسفية يحفظ من مخطط أناكساغوراس بفكرته عن «الخاوس» على الأقل، فإن مؤسسها الثاني يرفض هذا المخطط جملة وتفصيلاً، وإن احتفظ منه بمصطلح «النوس» بعد تعميده «إلهاً». ولا شك أن التعديل الذي يدخله أرسطو على مخطط أناكساغوراس عندما يقول إن «النوس إنما هو الله فينا»^(١٧٠) ما كان ليروق للفيلسوف الأفلاطوني الذي قدم ذات يوم للمحاكمة، رغم حماية بريكليلس له، بتهمة الإلحاد وإنكار الآلهة. ولكن أرسطو لم يكتف بتحويل «النوس» المؤله من علة آلية إلى علة غائية للعالم، بل قال أيضاً بقدّم هذا العالم ويقدم نظامه. وبعبارة أخرى، رفض فكرة «الخاوس». فانطلاقاً من مبدأ أسبقية الفعل على القوة، وهو المبدأ الذي بنى عليه ميتافيزيقاه كلها، اعترض أرسطو على جميع الفلاسفة المتقدمين عليه، بمن فيهم أناكساغوراس ووصولاً إلى أفلاطون، ممن قالوا بتولد العالم من «الخاوس» أو «الليل» أو «السديم الكلي» أو «اللاوجود». بل العكس بالضبط: فإن يكن من موجود أول، أو محرك أول بلغة أرسطو، فهو فعل محض، صورة بلا مادة، كمال مطلق بحكم سكونه ولا تغييره وعريه من المادة ووجوده الدائم بالفعل. وذلك هو الله، «الحي الأزلي الكامل»، الذي لا تعريف له سوى أنه «عقل أعلى» هو ذاته موضوع ذاته: فهو «عقل يتعقل ذاته»^(١٧١). وباستثناء الاشتراك في الاسم، من الواضح أن «عقل العقل» هذا لا يتعرف نفسه في «نوس» أناكساغوراس الذي لقب - بحسب

(١٦٩) تكوين العقل العربي، ص ٢٠.

(١٧٠) أرسطو: التمهيد، الفقرة ١٠. نقلاً عن جان بيان: أفكار يونانية حول الإنسان والله *Idees grecques sur l'homme et sur dieu*، منشورات الآداب الجميلة، باريس ١٩٧١، ص ٢٢٦. وقد يكون ثمة مجال هنا للإشارة إلى التأويل الذي تقترحه حنة أرنت لقوله أرسطو تلك، والذي ترى بموجبه أن «النوس» في الثقافة اليونانية هو اسم لـ «العقل الآلهي» حصراً، بينما «اللوروس» هو ملكة «العقل البشري» (انظر كتابها: حياة الروح *La vie de l'esprit*، المجلد الأول: الفكر *La pensée*، الترجمة الفرنسية، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة الثانية، باريس ١٩٨٧، ص ١٥٧ - ١٥٩).

(١٧١) أرسطو: ما بعد الطبيعة، ١٠٧٢ ب - ١٠٧٤ ب، مصدر آف الذكر، ص ٦٧٨ - ٦٩٨.

رواية القديس إرانبوس - ب «الملحد»^(١٧٢) والذي كان يؤكد - بحسب رواية الاسكندر الافردوسي - ان «الآلهة لا تمارس على البشر اية عناية إلهية وأن الافعال الانسانية قاطبة هي من فعل الصدفة»^(١٧٣). وبديهي ان هذه العبارة الاخيرة تقودنا بعيداً عن نظرية «حكومة العقل للعالم» التي «لا تترك اي مجال للصدفة» بحسب هيغل المتكلم بلسان الجابري. ولكن كل العرض الذي قدمناه في هذه الفقرة الخامسة، والذي حاولنا قصارانا أن يأتي مقتضياً بقدر الإمكان، لا يدع مجالاً للشك في ان كل ماثور الفلسفة اليونانية، في شقها الايوني والاثيني على حد سواء، يقودنا بعيداً عن المخطط الاناكساغوري المزعوم الذي لم يلتزم به أحد من الفلاسفة قبلاً أو بعداً. ومع ذلك فإن أكثر ما يبعدنا عن المخطط الاناكساغوري هو المذهب الذي لم يأتي الجابري بذكره قط في عرضه لنشوء مقولة العقل وتطورها في الثقافة اليونانية: عني المذهب الذري. فلئن يكن الفلاسفة الذين استعرضنا آراءهم الكسمولوجية يتفقون أو يختلفون مع اناكساغوراس تارة بصدد طبيعة المعطى الابتدائي وطوراً يصدد طبيعة قوة التدخل، فان اصحاب المذهب الذري يتقاضون الكسمولوجيا الاناكساغورية في كلا الأثنين اللذين تنهض عليهما: العماء السديمي والعقل المشيع للنظام فيه. فلويقيبوس الابلي أو الملطي، معاصر اناكساغوراس، وتلميذه ديموقريطس الأبدري قالاً، بدلاً من «العماء» ب «الحلاء»، وبدلاً من «العقل - النظام» ب «الصدفة»، وبدلاً من العناصر الطبيعية والقوى الكيفية بجسيمات من طبيعة ميكانيكية خالصة هي «الذرات». وفي خط متابع لهما نفى أبيقور في وقت لاحق ان يكون الكون الأزلي واللامتناهي عرضة للتغير، وللنشوء والتطور، ولتدخل اية قوة مخارجة له، سواء اكانت عقلاً أم إلهاً: «لقد كان الكون على الدوام كما هو الآن وكما سيكون الى أبد الأبدين. فلا وجود لشيء يستطيع من خلاله ان

(١٧٢) دحض الهرطقات كلفة، ك ٢، ن ١٤. نقلاً عن ديلز، ص ٦٦٨.

(١٧٣) في الفتر: شرح الى ارستيد، ك ٢. نقلاً عن ديلز، ص ٦٤٨. والجدير بالذكر ان سقراط نفسه - رغم الدعوى الروائية/ الجابرية عن «الثورة» التي قادها بالتلمذ عليه - تيراً من إلحاد اناكساغوراس ومن إنكاره لألوهية الكواكب وأبدى في هذا الصدد عن ازدرائه «الكتب التي تباع في الساحة العامة بدهم على الأكثر» (افلاطون: «دفاع سقراط» ٢٦ د، مصدر آف الذكر، ص ٣٨). وبالنسبة، اذا كانت «كتب» اناكساغوراس لا تزال متوفرة بأرخص الأسعار لدى وراقني اثنا حتى سنة إعدام سقراط (٣٩٩ ق.م)، فكيف بادت هذه الكتب تماماً بعد ذلك مرة أخرى الى عملية التثريب الهلنستية والمسيحية التي قضت بالإعدام على تراث اناكساغوراس «الملحد» لصالح تراث المثالية الاغلاطونية؟

يتحول، إذ لا وجود خارج الكون لشيء يستطيع نفاذاً إليه وإحداث تغيير فيه»^(١٧٤). والحال أن الجابري، بإحضاره أرسطو وبتغييبه ديموقريطس وإيقور، يُخضّر ما كانت تحضره القرون الوسطى ويغيّب ما كانت سلطاتها اللاهوتية تغيّبه. والحال أيضاً أن الكسمولوجيا المنافسة للكسمولوجيا الأرسطية، والمتنبذة من قبل الجابري كما من قبل سائر القِيّمين على المعرفة في العصور القديمة والوسطية، وتحديداً منها كسمولوجيا ديموقريطس وإيقور الذرية، تظل هي «الأكثر مشابهة للكسمولوجيا الحديثة» وهي «الأقرب إلى التصورات العلمية الحديثة»^(١٧٥). ويغض النظر عن الصلات المثينة التي تعقدها طبيعيات الذريين وكسمولوجيتهم مع الثورة العلمية الفيزيائية الكبرى للقرن السابع عشر التي سيرسبها نيوتن/ غاليله/ بويل على الجسيمية والخلائية والآلية، فإن أكثر ما يعنينا في التصور الذري القديم، المتناقض جذرياً للمخطط الاناكساغوري كما يرسمه الجابري، أنه، بإخضاعه الكون لآلية الصدفة والضرورة العمياء، بعيداً عن تدخل أية عنابة إلهية أو عقلية مفارقة وعن أي تعليل غائي أو كيفي، قد مثّل في قلب «الثقافة اليونانية» طبيعة مع مقولة «العقل - النظام» ومع التصور الذي يعتقد مع أرسطو - «قمة الفلسفة اليونانية» - أن «الطبيعة بأسرها قابلة لأن يتعقلها العقل». ذلك لأن العقل - بمعنى النظام - هو أساسها، ولأن من ينظر إليها بعين العقل لا يرى فيها سوى العقل»^(١٧٦). فليس من افتراض ينافي العقلانية العلمية كالفترض بأن قوانين الطبيعة هي عين قوانين العقل. وما من عقل يشل البحث العقلاني العلمي في حقل الطبيعة كالعقل الذي يتوقع من الطبيعة أن ترد إليه، إذا نظر إليها بعينه، صورة نفسه. وإذا كان من مضمون للثورة العلمية التي اجترحها الفيزيائيون الكبار للقرن السابع عشر فهو بالتحديد «القطع» مع مذهب العقل التأملي المتنرجس الذي لا يريد أن يرى الطبيعة في سديميتها ومحايثتها، في عمائها وواقعها، وبالاختصار، «الطبيعة وفق مبادئها الخاصة»^(١٧٧)، بل يتخذها مجرد مرآة ليشمل انعكاسه عليها في بديع نظامه وتساقق مقولاته وبقينية قواعده. وبما أن صفحة هذه المرآة كانت قد تطابقت منذ ألفي سنة

(١٧٤) إيقور: رسالة إلى هيرودوتس، في ديوجانس اللايرتي، ك ١٠، م ٢، ص ٢٢٨.

(١٧٥) توماس كوهن: الثورة الكوبرنيكية La révolution copernicienne، الترجمة الفرنسية، منشورات فايار، باريس ١٩٧٣، ص ٤٦ - ٤٨.

(١٧٦) تكوين العقل العربي، ص ٢٠.

(١٧٧) كما يقول العنوان الثوري جداً في حية لكتاب المفكر النهضوي برناردينو تليزيو: De natura rerum juxta propria principia.

ونيف مع صورة الكسموس كما انجز رسمها افلاطون وأرسطو بالإحالة الى عناية الإله الصانع وغاية «العقل - النظام»، فقد كانت المهمة الاولى للثورة العلمية للقرن السابع عشر، حتى قبل الشروع في بناء تصور نظري أو ميتافيزيقي جديد للطبيعة، هي تحطيم الكسموس اليوناني من حيث أنه بات، كإطار مرجعي، لعين العقل بمثابة غشاوة. عن تحطيم هذا الكسموس يقول المؤرخ الكبير للثورة الغاليلية - النيوتنية الذي هو اسكندر كواره: «إن زوال الكسموس أو تحطيمه يعني ان عالم العلم، العالم الحقيقي، ما عاد يُنظر اليه أو يُتصور على أنه كل متناهٍ ومراتب هرمياً، ومتمايز بالتالي كيفاً وأنطولوجياً، بل على أنه كون مفتوح، لا محدود، توحده فقط الهوية المتطابقة لقوانينه وعناصره الأساسية... وهذا يقتضي بدوره ان تزال - أو ان تطرد بقوة من الفكر العلمي - جميع الاعتبارات التي تتذرع بالقيمة والكمال والتساوق والمعنى والهدف، لأن جميع هذه المفاهيم، التي باتت ذاتية محضة مذكاً فصاعداً، لا يمكن أن تجد لها مكاناً في الأونطولوجيا الجديدة. وبعبارة أخرى، ان جميع العلل الصورية والغائية تنتفي كأنماط للتفسير من العلم الجديد - أو تتبد من قبله - وتستبدل بعقل فاعلية أو حتى مادية» (١٧٨).

والواقع أنه قد لا يكون كافياً، من وجهة نظر العلم الحديث تحديداً، بأن نتحدث عن تحطيم الكسموس اليوناني. فالعلم الحديث، ولا سيما منه ما يتصل بالكوسمولوجيا التي أصابت في العقود الاخيرة تطوراً مذهلاً، قد حطم الكسموس الكوبرنيكي - النيوتني الذي ورث في القرن السابع عشر الكسموس اليوناني، بل هو في سبيله ايضاً الى تحطيم - وعلى كل حال الى تجاوز - الكسموس الأينشتايني الذي فرض نفسه ابتداء من مطلع القرن العشرين - من خلال نزاع مركز الكون وتنسيبه - بديلاً عن الكسموس الكلاسيكي. عن هذه الثورة الكوسمولوجية المستمرة يقول إدغار موران الذي يمكن اعتباره هو نفسه، من بعض وجهات النظر، وريثاً لغاستون باشلار كـ «فيلسوف علمي»: «ينبغي علينا ان نغير عالمنا. فالكون الموروث عن كبلر وغاليله وكوبرنيكوس ونيوتن ولايبلاس كان كوناً يارداً، متجمداً، من أفلاك سماوية، وحركات مستديمة، ونظام تام أتم، واتزان وتوازن. وعلينا الآن ان نقاوضه بكون ساخن، من غيمة متفددة ملتهبة، وكرات نارية، وحركات غير قابلة للارتكاس، ونظام يخالطه اللانظام، وإنفاق، وهدر، واختلال

(١٧٨) الكسندر كواره: دراسات نيوتنية *Études newtonniennes*، منشورات غاليمار، باريس ١٩٦٨، ص ٢٩ - ٣٠.

توازن. لقد كان الكون الموروث عن العلم الكلاسيكي واحدي المركز. أما الكون الجديد فعادم المركز، متعدد المراكز. . . متفجر، متفتت. وما كان يؤلف العمود الفقري للكون ومعماره قد أمسى أرخبيلات منجرفة في شتات عادم البنية. ولقد كان الكون القديم ساعة كبيرة مضبوطة أتم الضبط. لكن الكون الجديد غيمة متقلبة. الكون القديم كان يضبط الزمن ويقطره. والكون الجديد يجرفه الزمن؛ فالمجرات هي نواتج، آتاء في صيرورة متناقضة. فهي تتكون، وتترنج، وتتهارب، وتتصادم، وتشتت. ولقد كان الكون القديم مشيئاً. فكل ما هو كائن كان يشارك في ماهية أو جوهر أزي؛ وكان كل شيء - من نظام ومادة - غير مخلوق وغير قابل للتبدل. ولكن الكون الجديد عادم الشيئية. ولا يستنفذ هذا الواقع أن نقول فقط أن كل ما فيه هو في صيرورة أو تحول. بل ينبغي أن نقول إنه في الوقت نفسه، وفي كل آن، قيد تخلق وقيد تكوين وقيد تحلل وتفسخ. ولقد كان الكون القديم يجد مستقراً مريحاً له في المفاهيم الواضحة المتميزة من قبيل الحتمية والقانون والوجود. أما الكون الجديد فيطرح بالمفاهيم، ويمجاوزها، ويفجرها، ويرغم الحدود الأكثر تناقضاً على أن تتقارن وتتعاقد، بدون أن تفقد مع ذلك تناقضاتها في وحدة صوفية. . . أن كوناً إذن قد مات. انه الكون الذي لا يفتأ، منذ بطليموس، وعبر كوبرنيكوس ونيوتن وأينشتاين، يدور في مدار النظام. لكن الكون الجديد الذي يولد على مرأى منا ومبصر ما عاد يدور حول النظام. . . وهذا الكسوموس الجديد لا يحمل لراصده سوى عدم يقين لا يطاق. فهو، وقد فقد مركزه، ما عاد يقدم أية نقطة استناد لرصده، ولا أي محور لتسجيل صيرورته فيه. . . وهذه الرؤية الجديدة للعالم تجعل السر ينجس في قلبه بالذات. فهي تفتح على المجهول، على ما لا يسبر له غور، بدلاً من أن تكبته وتعزّمه وتطرده. ولأول مرة لا تتخلق رؤية للعالم على نفسها، في اكتفاء ذاتي تفسيري. وتغير العالم هذا يجرنا إلى أبعد بكثير من تغيير «صورة» العالم. فحتم أن يستجر تغيراً في عالم مفاهيمنا، وأن يضع موضع تساؤل ومراجعة المفاهيم/ المفاتيح التي كنا بها نفكر ونحبس العالم»^(١٧٩).

• إن أول المفاهيم التي طردتها الرؤية الجديدة للعالم هو المفهوم المركزي في الرؤيتين القديمة والكلاسيكية للعالم: أي مفهوم النظام. فالكون، في جلته تقريباً، لا وجود له إلا في حالة شتات وعدم نظام. ذلك أن الكون، خلافاً للتصور القديم، ليس

(١٧٩) إدغار موران: المنهج La méthode، المجلد الأول: طبيعة الطبيعة La nature de la nature، منشورات لوسوي، باريس ١٩٨١، ص ٦١ - ٦٨.

عالمًا من جليد وثبات، بل عالم من نار وتفاعل. وحسب التقديرات الراهنة للعلم، فإن الكون يتألف من خمسمئة مليون مجرة، وكل مجرة تتألف من مليار الى مئة مليار من الشمس. وكل شمس من مليارات مليارات الشمس عبارة عن كرة ملتهبة، قنبلة هيدروجينية هائلة قيد التفجر المستمر والمترابط. والحال ان عالم النار والحرارة ليس عالمًا نظاميًا، بل عالم من انصهار وانفلاق وتفاعل مركب. والحرارة لها دوماً فاقدها: فرفيقها الدائم هيجان وجليان وشتات وفقدان وهدر وزيف، أي لا نظام. وهذا اللانظام مائل في كل نسيج الكون: الاكبر والاصغر على حد سواء. فالشمس على صعيد الكون الاكبر حركة دائبة، وغير قابلة لأي قياس إلا بمليارات السنوات الضوئية، من انفجارات النجوم اشتعالًا وانطفاء، ومن تصادمات الافلاك، وتناطحات المجرات. واذا صرح تشبيه الشمس بمحركات، فهي محركات انفجارية من طبيعة نووية، وقوتها الانفجارية مرتدة الى ذاتها في سلسلة لا متناهية من التفاعلات التي لا يمكن تعقلها إلا بمنطق الكارثة. فبالكارثة تتخلق الشمس، وبالكارثة تتفاعل وتشتت، وبالكارثة تنطفئ. وفي ذلك الحريق الهائل الذي هو الكسبوس بمليارات بؤره المشتعلة المتطفئة، تولد المجرات وتموت. وليس ما بين تقلص رحم الولادة وتشنج ساعة الاحتضار أي نظام أو أي قانون، بل فقط سورة جنون حرارية ليس لها من مثيل معروف للانسان، قبل تفجير الذرة، سوى سعار البراكين. وعلى صعيد الكون الاصغر فإن الذرة، التي هي في بناء الكون بمثابة الآجرة، لا تعدو ان تكون شمساً لا متناهية الصغر وقيد تفاعل لا متناه بين الكترونها وبروتونها وفوتونها. فهي ليست نظاماً، بل «غيمة»، بل سديم قيد الانتاج الدائم والتنظيم الدائم لذاته. وعلى هذا النحو فإن كل ما في الكون، الاكبر والاصغر، «يتكلم بلغة الهذاء»^(١٨٠). وعلى هذا النحو ايضاً فإن النظام، في التصور الجديد للكون، لم يعد ملكاً. ولئن وجد، على نحو ما قبض له ان يوجد في النظام الشمسي، فوجوده نسبي لا مطلق، موضعي لا مركزي، مؤقت لا دائم. وعلاقته باللانظام ماهوية ان جاز التعبير: فالكون، باحتراقه وتحلله، يتنظم. وإتاما عندما تبرد الحرارة أو تأخذ بالتناقص يتحول الكون من غيمة الى كسبوس^(١٨١). فالغيمة تتصدع وتتقصف وتنقسم ومن نثارها تتكون المجرات

(١٨٠) قرنسا مير: هو النمو La surchauffe de la croissance، نقلاً عن إدغار موران، المصدر الآنف الذكر، ص ٦١.

(١٨١) تقدر درجة الحرارة البلية التي كانت عليها غيمة الكون قبل أن تشرع بالابتعاد والتقصف بألف مليار درجة ك.

البدائية، وهذه بدورها تنقصف، طرداً مع ابتعادها، لتتولد منها المجرات، ومن المجرات الشموس البدائية، ثم النجوم، وهكذا دواليك. ولكن الابتعاد أيضاً بداية انطفاء. والانطفاء بداية فناء. ومن النجوم، التي تصورها الكسملوجيا القديمة خالدة كالآلهة، ما ينطفئ حتى قبل وصول ضوءها إلينا^(١٨٢). وإذا كان عمر شمسنا يقدر حتى الآن بأربعة مليارات سنة، وإذا صح أنها الآن في منتصف عمرها، فإن النظام الشمسي، مثله مثل ابن آدم في الختمين، يكون قد بدأ بنزول سلم العمر من طرفه الهابط. وإذا لم يكن للنظام من معنى خارج النظام الشمسي، فإن القدرة الحالية للعلم على التنبؤ لا تترك من خيار آخر غير توقع الانتصار النهائي للشتات والانظام. فالنظام الذي كان في درجة الصفر قبل تخلق النظام الشمسي سيعود على الأرجح، وحسب الحالة الراهنة لمعارفنا، إلى درجة الصفر مع انطفاء النظام الشمسي أو انفجاره. فالنظام إذن ظاهرة أقلوية في الكون. وتتماً كمولده، فإن مآله إلى كارثة حرارية.

• والفهم الثاني الذي يستعيد اعتباره في التصور الجديد للعالم هو، بعد الانظام، الصدفة. فالصدفة لا تعود ذلك الدخيل غير المرغوب فيه في نظام الكون الخاضع كله «للحتمية والضرورة» بحسب التأويل الجابري للكسملوجيا الاناكساغورية التي يقال لنا بكل إعجاب وبكل دغمائية معاً أنها «لا تترك أي مجال للصدفة». فالكارثة الحرارية لا تسدد ضرباتها، إن جاز التعبير، إلا بواسطة الصدفة. وبدلاً من أن تكون الصدفة تشويشاً للنظام أو شذوذاً مؤقتاً يرسم التصفية العقلانية طرداً مع تقدم العلم، فإن الصدفة تحتل نصابها في التصور الجديد للكون كمنظمة للنظام وبانية للبنى. ولقد فرضت هذه «الصدفة المنظمة»^(١٨٣) نفسها كمبدأ لتفسير الكون منذ أن خرج الكسملوس من نطاق الميكانيكا السماوية ليدخل في نطاق الديناميكا الحرارية. وقد يقال إن الصدفة، بالتعريف، لا عقلانية^(١٨٤). ولكن عندما يكون تخلق الكون

(١٨٢) إن المدى الأقصى للتقدير في المستوى الحالي للعلم هو مليارات ستة ضوئية.

(١٨٣) التعبير لهري الثاني، ودوماً نقلاً عن [موران في «طبيعة الطبيعة».

(١٨٤) يتخيل الجابري بسداجة إستمولوجية أن «الضرورة» مفهوم أكثر علمية وعقلانية من مفهوم «الصدفة». وهو في ذلك إنما يبيح دغمائية القرن التاسع عشر التي كانت تصور أن السببية هي القانون الاسمي للعقل البشري، مع أن الدراسات الانتروبولوجية والسيكولوجية والابستمولوجية الحديثة قد أثبتت على العكس أن أكثر ما يميز «العقلية البدائية» هو تسكها الوسواسي ببدأ السببية، وأن اكتشاف مقولة الصدفة يمثل تطوراً لاحقاً في تقدم العقل البشري، وأنه كان لا بد من انتظار ثورة الحدائة الثانية في مطلع القرن العشرين لنستعيد فكرة الصدفة نصابها العلمي ولتثبت كمبدأ =

ثمرة لكارثة اولى وعندما يكون مآله بالكارثة ايضاً الى شتات غائي، فإن العقلانية نفسها تبدو وكأنها مجرد فاصل في مسرحية تكوّن الكون وانحلاله - وهي على كل حال مسرحية «شكسبيرية» يضحّ كل ما فيها بـ «الصخب والعنف». وانما انطلاقاً من رؤية جليدية للعالم كان يمكن لفيلسوف عقلاني كبير مثل هيجل ان يقول بكل طمأنينة: «انما عند السطح فقط تسود لعبة الصدفة اللاعقلانية». ولكن في كون ناري ودائم السعار مثل الكون الذي أزاحت عنه النقاب الديناميكا الحرارية، فإن السطح هو وحده الذي يفسح مكاناً للعبة العقلانية. أما الأعماق فمستقرّ، كجهنم «للاعقلانية»^(١٨٥). والواقع ان مؤلف «طبيعة الطبيعة»، الذي كان حذرنا من أن تغيير صورة عالم العالم لا بد أن يتأدى الى تغيير عالم مفاهيمنا، لا ينكر ان «الكون الجديد ليس عقلانياً»، ولكن ليضيف حالاً: «بيد ان الكون القديم كان أقل عقلانية بعد: فقد كان آلياً، حتمياً، بلا أحداث، بلا تجديد، أي بكلمة واحدة كان مستحيلًا. وصحيح أنه كان «معقولاً»، ولكن كل ما يجري فيه كان غير معقول البتة... فكيف ما كان يقع في الإدراك ان النظام الخالص هو الجنون الادهى، جنون التجريد، وان الموت الادهى هو الموت الذي لم يعرف قط الحياة؟»^(١٨٦).

وقد لا يبقى علينا ختاماً سوى أن نضيف ان التصور العقلي النظامي للكون، في الوقت الذي يقطع مع التصور العلمي الحديث المكروّس على العكس لمقولة اللانظام، لا يبقى متضامناً إلا مع التصور الديني للعالم. فاللانظام - أي الفوضى بتعبير مرادف - مقولة متعارضة ونافية للعناية والخلق الإلهيين. وفي الوقت الذي تمثل فيه الصدفة قاعدة التكوين والتنظيم في الكسمولوجيا الدينامية الحرارية، فليس لها من مكان بالمقابل في الكسمولوجيا الثيولوجية إلا كشذوذ غير قابل للتعلل إلا بصفة المعجزة التي يكمن وراءها قرار إلهي استثنائي بالتدخل لقطع «مجرى العادة» والخروج على «النظام الكلي». وليس من قبيل الصدفة ان يكون التصور

= للتفسير الموقع الذي كانت تحتله فكرة السببية والحتمية في العقلية البدائية والطفلية، وذلك على ضوء كشوف الفيزياء الذرية والديناميكا الحرارية (انظر جان بياجه: مدخل الى الأستولوجيا التكوينية Introduction à l'épistémologie génétique، المنشورات الجامعية الفرنسية، م ٢، الطبعة الثانية، باريس ١٩٧٤، ص ١٦١ - ١٦٩).

(١٨٥) ان ازدواجية السطح العقلاني والأعماق اللاعقلانية تصدق على الارض نفسها بنواتها الملتبهة وقشرتها المبردة. والحق ان البشرية، منذ أن تخلقت، لا تفنأ نحيباً، مثل قطّة تيسي وليامز، فوق «سطح من صفيح ساخنة».

(١٨٦) النهج، م ١، طبيعة الطبيعة، ص ٦٢.

الكسمولوجي النظامي - الارسطي في المحصلة الأخيرة - قد ساد بلا منازع في الحضارتين الدينتين الكبيرين للعصور الوسطى: العربية الاسلامية واللاتينية المسيحية. فالعقل الارسطي هو بالتحديد «عقل/ نظام»، ولا وظيفة له سوى ان «يكشف نفسه في الطبيعة التي هي ذاتها عقل... بمعنى نظام وقوانين»^(١٨٧). وعقل كهذا مرشح للتوظيف في خدمة لاهوت لا تقوم له قائمة ولا يستقيم له منطق إلا انطلاقاً من الاعتقاد بأن «هذا العقل الكلي الذي ينتزل منزلة الإله في الديانات التوحيدية» هو «الذي نظم كل شيء وأنه هو العلة لجميع الاشياء» في اطار «الضرورة الكلية التي تحكم جميع الاشياء والظواهر، حيث لا صدفة ولا امكان، بل قانون كلي شامل هو ذاته العقل الكوني»^(١٨٨). وبالمقابل، فإن العقل كما يتحدد نصابه في التصور العلمي الحديث هو عقل مطالب في المقام الأول، على صعيد الماكروفيزياء كما على صعيد الميكروفيزياء، بأن يتعقل «الجنون» و«منطق الكارثة» و«لغة الكون الهذائية». والحال أن الجابري، في محاكمته العقل العربي من منطلق المضادة المزعومة مع العقل اليوناني، لا يكتفي بالاعتماد على تلك الحثييات الزائفة التي يقدمها له تأويله المغلوط للوغوس هراقليطس ونوس اناكساغوراس، بل يوظف ايضاً في هذه المحاكمة العقل النظامي الأرسطي وكأن العقل العربي لم يكن على طريقته عقلاً أرسطياً، وكأن العقل الأرسطي ما زال هو عقل الحداثة حتى بعد أن غدا التحدي الأكبر لهذه الحداثة هو سبر أغوار اللاعقل الذي كان وراء تخلُّق الكون وانتظامه بدءاً من اللانظام في تلك الحالة الأقلوية، وربما الاستثنائية، التي تتمثل بنظامنا الشمسي. ترى أليس مباحاً لنا أن نستعير لغة هذه الحداثة لنقول ان سنة ضوئية تفصل بين مفهوم العقل شبه الفلسفي وشبه اللاهوتي كما لا يزال يداوره قلم الجابري وبين العقل العلمي بمفهومه الحديث؟

(١٨٧) تكوين العقل العربي، ص ٢٨.

(١٨٨) المصدر نفسه، ص ٢٩ - ٢١.

(٤)

تطور مفهوم العقل في الحداثة الاوروبية

ليست لعبة الأضداد ثنائية بالضرورة ومغلقة. بل قد تكون ايضاً متعددة الاطراف، ومفتوحة.

فما دامت الاشياء تعرف بأضدادها، فإن دور ضد الضد في التعريف قد لا يقل أهمية عن دور الضد في تعريف ضده.

ورغم وجود هوة منطقية يحاول أن يقفز فوقها المثل القائل: «عدو عدوي صديقي»، فإن ضد الضد يجري تصوره، إن لم يكن بالضرورة المنطقية فبالضرورة النفسية، على أنه مطابق في الهوية لأي ضد آخر للضد.

والحال ان وحدة الهوية بين العقلين اليوناني والغربي هي المصادرة الاستمولوجية الكبرى التي يبني عليها الجابري مشروعه في «نقد» العقل العربي بالضدية معهما. ووحدة الهوية هذه تفرض نفسها كنقطة انطلاق كما كنقطة وصول.

فإذا فرضناها نقطة انطلاق قلنا إن العقل العربي لا بد ان يكون ضداً للعقل الغربي بقدر ما هو ضد للعقل اليوناني باعتبار وحدة الهوية بين العقلين الآخرين.

وإذا فرضناها نقطة وصول قلنا: ما دام العقلان اليوناني والغربي واحدين في الهوية، فإن العقل العربي لا يكون ضداً لأولهما بدون أن يكون ضداً في الوقت نفسه، وبالفدر نفسه، لثانيهما.

وفي الحالين كليهما لا يستقيم للجابري مشروعه ما لم يدخل العقل العربي، بعد مقارنته السلبية بالعقل اليوناني، الى حلبة التباري مع العقل الغربي على الرغم من عدم التكافؤ المطلق: إذ ان العقل العربي يظل قابلاً في نهاية المطاف للمقارنة مع

العقل اليوناني ما دام الاثنان ينتميان الى فضاء عقلي متشابه هو فضاء العصور القديمة والوسطى، بينما شأن من يبغي قسر العقل العربي على الدخول في مباراة ظلمة مع عقل الحداثة الذي هو العقل الغربي كشأن من يود أن يعقد مقارنة في الجدوى الانتاجية بين سكة الفلاح الخشبية في القرون الوسطى والجرار الزراعي الآلي في القرن العشرين، أو مقارنة في الجدوى القتالية بين نبال الرماة النشابة والصواريخ العابرة للقارات.

وليس ظلم هذه المقارنة بحد ذاته هو ما سيستوفقنا هنا، بل كونها مبنية، تماماً كما في المقارنة مع العقل اليوناني، على مغالطة إبستمولوجية، كما على مادة معرفية أصابها قدر من التحريف يصل - ولا نتردد في استعمال اللفظة - الى حد التزوير أحياناً.

أما المغالطة الإبستمولوجية فتبدأ من السطر الاول من الفقرة التي ينتقل فيها الجابري، بعد الثقافة اليونانية، الى الحديث عن «التفكير في العقل» في الثقافة الأوروبية. يقول: «في هذا الاتجاه نفسه سارت الفلسفة الحديثة في أوروبا»^(١)، أي في الاتجاه الذي يقول بمطابقة قوانين الطبيعة لقوانين العقل بحكم أن «من ينظر الى الطبيعة بعين العقل لا يرى فيها إلا العقل». أما أعلام الفلسفة الأوروبية الذين يمثل بهم الجابري على هذا الاتجاه فهم - بترتيبه - مالبرانش وديكارت وسبينوزا وكانط وهيغل. وواضح للعيان هنا للرجال ما المسكوت عنه في عملية إبراز هذا التيار الفلسفي. أنه التيار العلمي، تيار نيوتن - غاليلو - بويل، الذي صنع الثورة العلمية الكبرى للقرن السابع عشر، والذي حطم الكسмос اليوناني من حيث هو بناء عقلي لعقل عاشق لذاته ووضع نفسه في مدرسة الطبيعة، معترفاً لها بسؤدها الذاتي، أي بأنها موجودة في ذاتها وبذاتها، وربما أيضاً لذاتها، وبأن سرها كامن فيها وفي قوانينها الخاصة التي هي برسم الاستكشاف، إن لم يكن بـ «العين المجردة»، فعلى الأقل بالعين التي تجردت من غشاوة الاطار المرجعي القديم الذي كان جعل من الطبيعة مرآة أو حتى مجرد ظل للعقل المتأله أو المستمد نوره على كل حال من الله.

ونحن لا ننكر ان فلسفة «الله - العقل - النظام» كما يمثلها بوجه خاص مالبرانش، وشق محدد من مذاهب ديكارت وسبينوزا وكانط وهيغل، قد سارت في

(١) تكوين العقل العربي، ص ٢٠.

«الاتجاه نفسه» الذي سار فيه فلاسفة اليونان الذين قالوا بـ «المطابقة التامة بين قوانين العقل وقوانين الطبيعة»^(٢). ولكن ما تؤكده بالمقابل، وما يقيبه الجابري، هو أن الحداثة الأوروبية، كما صنعها العلم الأوروبي، ما سارت في «هذا الاتجاه نفسه»، بل بالضبط في الاتجاه المعاكس له، أي الاتجاه الذي أنجز مع نظام المعرفة المتقدم عليه «قطيعة»، أو حتى «ثورة» بالمدلول الكوبرنيكي للكلمة، إذ أقر للطبيعة بمعقولة ذاتية ومستقلة، وبسببية طبيعية محايثة للظواهرات، أي بـ «قابلية هذه الظواهرات للتفسير بالقوى الطبيعية»^(٣). وباختصار، الاتجاه الذي أوجد للحداثة الأوروبية الوليدة مستوى اونطولوجياً وإطاراً مرجعياً جديدين للتفكير بعمله على استبدال فلسفة الطبيعة بعلم الطبيعة.

وقد دلت الفلسفة في القرن السابع عشر على خصوبة فائقة استجابة لتطور العلم هذا أو درءاً له سواء بسواء. فما كان لمثل تلك الثورة العلمية أن ترى النور وتنتزع الغلبة لو لم تمهد لها الطريق وتواكبها فلسفة تحدث تحولات موازية في الفضاء العقلي وتحدد لـ «العين المجردة» وجهة نظرها الجديدة أو تحول على الأقل دون الانبهار أو العماء المؤقت الذي يترتب على أي عملية نزع لغشاة تطاول عليها الزمن وتقدام. ولقد نتبته غاليليو نفسه إلى أن استكشاف الطبيعة لا يتطلب بحثاً علمياً فحسب، بل يقتضي كذلك منطقاً جديداً وفضاء عقلياً جديداً، أو «ثورة ثقافية» كما قد نميل إلى أن نقول بلغة القرن العشرين الايديولوجية. ومن هنا مطالبته: «ينبغي العمل أولاً على إعادة بناء أدمغة البشر»^(٤). ولكن ليس هذا هو الدور الوحيد الذي تضطلع به الفلسفة في لحظات التحول التاريخية أو المعرفية الكبرى. فبدلاً من أن تأخذ بيد «الثورة» وتسعى إلى تطويرها من مستواها العلمي الاختصاصي إلى مستوى معرفي شامل، فقد تعمل على إنقاذ ما يمكن إنقاذه من أنقاض التصور القديم المنهار للكون. وبما أن مدار الثورة العلمية للقرن السابع

(٢) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٣) جورج غوسدورف: العلوم الانسانية والفكر الغربي، المجلد الثاني: أصول العلوم الانسانية، مصدر آف الذكر، ص ٤٤٨.

(٤) ان دور غاليليو في مولد الحداثة أخطر بكثير مما هو متعارف عليه. وبالمقارنة مع كوبرنيكوس يمكن القول انه حدث له ما حدث لكروستوف كولومبوس مع اميركو فيسبوتشي. فالقارة الاميركية التي اكتشفها الاول اعطي لها اسم الثاني. وبهذا المعنى فإن الثورة المسماة بالكوبرنيكية كانت في واقعها ثورة غاليلية. ولهذا أصلاً تعتمد جورج غوسدورف ان يجعل عنوان ثالث اجزاء مشروعه الموسوعي عن تاريخ «العلوم الانسانية والفكر الغربي»: الثورة الغاليلية *La révolution galiléenne*.

عشر كان تخطيط الكسموس اليوناني المدوّع بالدرع اللاهوتية للقرون الوسطى، فقد كان لا بد أن يوجد بين الفلاسفة من يهتّب لنجدة هذا الكسموس رأباً لتصدعاته أو إعادة بناء لها من خلال إعادة صياغة إشكالية العقل والنقل بما يماشى، أو على الأقل لا يصادم معطيات الواقع المعرفي الجديد. وتقدم الديكارتية، التي هي بلا شك أجلى تعبيرات الخصوبة الفلسفية للقرن السابع عشر، نمطاً لفلسفة لعبت الدورين معاً. فلئن أعادت الديكارتية إلى الفلسفة مؤددها، فإنها لم تفصم عراها باللاهوت. ولئن جسّدت الديكارتية قطيعة مع السكولائية - أرسطية القرون الوسطى - فلقد أرسّت الأسس لسكولائية جديدة هي سكولائية الله - العقل الكلي. ولئن رد ديكارت إلى الفلسفة توازنها المختل على امتداد القرون الوسطى، فجعلها تقف على قائمتي الآلهيات والطبيعات معاً، فإنه بنى علمه الطبيعي الجديد على أساس تأملي ميتافيزيقي، لا على أساس تجريبي علمي. ولئن بشر من خلال كوجيتوه المشهور بمولد الإنسان، فقد أخرّ هذه الولادة قرناً ونصف القرن من الزمن بقسمته الثنائية العضال للإنسان إلى نفس وجسد، إلى فكر وامتداد. ولقد كان الأمر على كل حال سيهون لو أن اختيار الجابري وقع فعلاً على لحظة ديكارت كالحظة تدميرية للحداثة الأوروبية.

✕ ولكن الجابري ما كفاه أن يبدأ تحقيقه للعقل الأوروبي الحديث بالفيلسوف ديكارت، لا بالعالم غاليليو^(٥).

بل ما كفاه، حتى في داخل أسوار الفلسفة، أن يبدأ بمشروع العقل الميتافيزيقي الذي هو رينيه ديكارت، لا بمشروع العقل التجريبي الذي هو فرنسيس بيكون^(٦).

(٥) منذ عام ١٧٦٤ نُبّه فولتير، الذي كان يؤمن بأنه لا تقدم في المعرفة إلا بالاعتماد على «فرجار الرياضيات ومشعل التجربة»، إلى تفوق غاليليو على ديكارت من حيث تثليث الروح العلمي للضرورة الحديثة: «إننا لن نعرف العلل الأولى إلا يوم نصير آلهة. أما ما هو معطى لنا فهو أن نحسب ونزن ونقيس ونرصد؛ تلك هي الفلسفة الطبيعية؛ ويكاد الباقي كله أن يكون وهمًا. ومصيبة ديكارت أنه ما استشار، أثناء سفره إلى إيطاليا، غاليليو الذي كان يحسب ويوزن ويقس ويرصد، والذي كان اخترع فرجار التناسب، ووجد ثقل الجو، واكتشف توابع المشتري ودوران الشمس حول عورها» (فولتير: المعجم الفلسفي *Le dictionnaire philosophique*، نقلًا عن ج. غومدورف: الثورة الغاليلية، ج ١، ص ٣٤٩).

(٦) يقول جورج غومدورف، صاحب أكبر مشروع إبستمولوجي معاصر لتاريخ «العلوم الإنسانية والفكر الغربي»: «إن فرنسيس بيكون، بصيغته المشهورة: «الحقيقة بنت الزمن»، ويمتنع فكره التجريبي والاستقرائي... هو من يتعدى بالأولى مؤسس الفكر الحديث، وليس ديكارت الذي تشكل»

بل اختار، داخل نطاق الديكارتية بالذات، ان يبدأ لا بمؤسس المذهب، ديكارت نفسه، بل بشارحه الأكثر اشتداداً بأبصاره الى الماضي: نيقولا دي مالبرانش.

والحال اننا إذ نجد الجابري يضع الأب مالبرانش، الكاهن الاوراتورى الذي نذر حياته وفكره كليهما لخدمة قضية «الرؤية في الله»، في رأس فلاسفة «العقل»، فلنا ان نشبهه في أن هذا «العقل» ليس هو ذاك الذي كان يتهدى لاجتراح «معجزة» الحداثة. ففلسفة مالبرانش نموذج مكتمل لـ «فلسفة دينية»، أي لفكر يقوم على المطابقة بين العقل والنقل. ولا يختلف على هذا التحديد لفلسفة مالبرانش أحد من مؤرخي الفلسفة. ولسانهم يقول إميل برهيه: «يعتقد مالبرانش ان ما من شيء، اذا تأملنا فيه كما ينبغي، إلا ردتنا الى الله؛ وتلك هي خلاصة فلسفته: فلسفة دينية في جوهرها، أو بالأحرى فلسفة ترى ان الحياة بمقتضى العقل ليست إلا جزءاً من الحياة الدينية... وكل النظر الفلسفي والديني لدى مالبرانش تحكمه الدعوى التالية: إن العقل، أو الكلمة الداخلية التي تنير تأملات الرياضي والطبيعي، هو هو الكلمة، ابن الله الذي تجسد من أجل خلاص البشر والذي يوزع عليهم النعم الالهية»^(٧). وقد حدد اندريه روييه، وهو من المختصين في فكر مالبرانش ومحقق أعماله الكاملة، الدور التاريخي الذي اضطلعت به فلسفته على النحو التالي: «لقد كان مالبرانش لديكارت ما كانه اغسطينوس لافلاطون، وتوما الاكويني لأرسطو»^(٨). ويصرف النظر عن المغالاة في حجم دور مالبرانش، الذي يُرفع على هذا النحو الى مستوى مؤسس الافلاطونية المسيحية والأرسطية المسيحية، فإن طبيعة الدور لا تخفي نفسها: فكما عمل القديس أغسطينوس على «تنصير» أرسطو، كانت مهمة الأب مالبرانش «تنصير» الديكارتية، بل «كثلكتها»، وذلك بقدر ما كانت الديكارتية، بميتافيزيقاها التي ردت الى العقل استقلاله وبفيزيقاها التي جعلت من الطبيعة مجرد آلة، تتبدى «وثنية» أكثر مما ينبغي. فالمهمة التي أخذها الأب مالبرانش

= وثوقيته الدوغمائية استمراراً للماضي السكولاني أكثر مما تبشر بالمستقبل... فالشروع البيكوني يريد نفسه، على منوال الملاحين الذين شقوا الطريق الى أراض جديدة، فكراً يركب الغامرة الى آفاق جديدة. وحل حين أن لفلسفة ديكارت جواباً عن كل شيء، فإن فكر بيكون يضع كل شيء موضع سؤال من تاريخ العلوم الى تاريخ الفكر De l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée، منشورات بايو، باريس ١٩٦٦، ص ٤٧ - ٤٨.

(٧) إميل برهيه: تاريخ الفلسفة، مصدر آف الذكر، م ٤، القرن السابع عشر، ص ٢٤١ - ٢٤٤.

(٨) اندريه روييه: مالبرانش، في تاريخ الفلسفة: من النهضة الى الثورة الكائنطية، بإشراف ايغون يلافال، موسوعة لابلاد، منشورات غاليمار، باريس ١٩٧٣، ص ٥٣٥.

على عاتقه هي بالضبط ردّ الفلسفة خادمة للاهوت، وردّ الطبيعيات الى حظيرة الكسمولوجيا المسيحية باعتبارها مجرد «قراءة ثانية للآلهيات»^(٩). وهذا كله، وكما هو واضح للعيان، في سياق نكوص وردة الى ما قبل الديكارتية في عصر كانت تمسّ به الحاجة الى التقدم حثيثاً الى ما بعد الديكارتية. وما دامت المقارنة مع القديسين اغسطينوس وتوما الاكويني قد طرحت نفسها، فلنلاحظ أنه قد لا يكون من قبيل الصدفة أنه لم يجرّ تعميد الأب مالبرانش بدوره قديساً. ففي زمن اغسطينوس كانت الامبراطورية الرومانية بأسرها منخرطة في سيرورة التنصير، وفي زمن توما الاكويني كان العصر الوسيط الأعلى اللاتيني على وشك ان يهتدي الى خاتمة سعيدة لإشكالية التوفيق بين العقل والايمان تحت إمرة اللاهوت الذي احتل كل مساحة الفلسفة. أما في زمن مالبرانش في القرن السابع عشر فكانت المسيحية الغربية تقف لاهثة الأنفاس عند مفترق طرق: طريق كان أفضى في القرن السابق الى الانشقاق البروتستانتي، وطريق سيفضي في القرن اللاحق الى بدايات العلمنة وفلسفة الانوار والثورة الفرنسية.

ومن هنا مبعث الاستغراب عندما يقع اختيار الجابري على الأب مالبرانش دون سواه لتنصيبه مثلاً أول لـ «الفلسفة الحديثة في أوروبا». ولعل كلمة «استغراب» لا تفي بالغرض. فعندما يستشهد الجابري بقول مالبرانش: «ان العقل الذي تهتدي به عقل كلي (...) عقل دائم وضروري (...)». واذا كان صحيحاً ان هذا العقل ضروري ودائم وثابت لا يتغير فهو لا يختلف عن الله^(١٠)، فإننا نطور استغرابنا الى تساؤل وتشكيك: هل يعرف الجابري مالبرانش حقاً؟ وهل يعرف مدلول فلسفته ووظيفتها؟ وإجابتنا، بحكم التساؤل عينه، تميل الى ان تكون سلبية، وذلك لسببين: أولاً طبيعة الشاهد، وثانياً طبيعة فلسفة مالبرانش بجملتها.

وفيما يخص الشاهد، فلنصارع القارئ بأنه بدا لنا من البداية مشبوهاً. فالجابري يحيل قارئه في الهامش الى هذا المرجع: N. Malebranche: Recherche de la vérité. in. œuvres complètes. 7 volumes. vrin 1958. والحال ان عدم تعيين رقم الصفحة هو بحد ذاته مثير للشبهة، فكيف اذا كانت الإحالة الى جملة «الاعمال الكاملة» في سبعة مجلدات، ودون تعيين رقم المجلد؟ ومهما يكن من أمر، فقد رجعنا بدورنا

(٩) جورج غوسدورف: الثورة الغاليلية La révolution galiléenne (الجزء الثالث من العلوم الانسانية والفكر الغربي)، منشورات بابو، باريس ١٩٦٩، م ٢، ص ٧٠.

(١٠) تكوين العقل العربي، ص ٢٠.

الى «الاعمال الكاملة» للبرانش، وكانت مفاجأتنا أننا وجدناها في عشرين مجلداً، لا في سبعة مجلدات، ووجدنا ان كتاب «البحث عن الحقيقة» يحتل وحده المجلدات الثلاثة الأولى من المجلدات العشرين. ولكن الإشكال انحلّ من تلقاء نفسه عندما استذكرنا سابقة صاحب مشروع «نقد العقل العربي» مع لالاند وقسمته المشهورة للعقل الى عقل مكوّن وعقل مكوّن. فالجابري كان أحال قارئه، كما أوضحنا في الفصل الاول، الى كتاب «العقل والمعايير» للالاند، مع ان المرجع الوحيد الذي قبس منه شاهده هو «معجم اللغة الفلسفية» لفركيه. وعليه، فقد رجعنا مرة ثانية الى هذا المعجم، وبالتحديد الى مادة «عقل»، فوقعنا على الشاهد بحرف: *La raison: que nous consultons est une raison universelle (...) une raison immuable et nécessaire (...)*; s'il est vrai qu'elle est immuable et nécessaire, elle n'est pas différente de celle de Dieu. وسنلاحظ ان الجابري حافظ حتى على نقاط الفراغ (...). بين السطور. وهذه «الأمانة» اضطره اليها كون فوكيه لم يحدد رقم الصفحة أو الصفحات التي اخذ منها شاهده، فضلاً عن عدم تحديده رقم المجلد. ولكن الجابري لو كان يعرف مالبرانش حقاً، ولو كان رجع الى كتابه «البحث عن الحقيقة» حقاً، لكان استغنى عن شاهد فوكيه المتخلخل والمأخوذ في الواقع، وعلى تقطيع، من ثلاث صفحات، ولاعتمد بدلاً منه شاهداً أكثر تماسكاً وأنطق دلالة، هو بالتحديد الشاهد الذي تستعيد فيه «إذا» الشرطية، المتحمة في نهاية شاهد الجابري - فوكيه على نحو ناشز وغير مفهوم، دلالتها السياقية: «إذا صح ان العقل الذي يشارك فيه البشر كافة كلي، وإذا صح أنه لا متناو، وإذا صح انه ثابت وضروري، فمن المحقق أنه لا يختلف عن عقل الله بالذات»^(١١).

ولكن حتى اذا كنا اعتدينا على هذا النحو الى السر في نقاط الفراغ في شاهد الجابري» الى عدم تعيينه رقم الصفحة والمجلد بحكم عدم تعيين فوكيه لهما، فثمة نقطة تبقى عالقة، وهي إحالة الجابري قارئه الى أعمال مالبرانش الكاملة في سبعة لا في عشرين مجلداً. ولكن هنا ايضاً حسم معجم فوكيه الإشكال. فهذا المعجم كان قد صدرت طبعته الاولى عام ١٩٦٢، والى حينه لم يكن نشر أعمال مالبرانش الكاملة - الذي كان بدأ عام ١٩٥٨ - قد اكتمل، ولم يكن قد صدر منها سوى سبعة مجلدات هي تلك التي ذكرها فوكيه في لائحة مراجعه في آخر

(١١) مالبرانش: الأعمال الكاملة *Œuvres complètes*، البحث عن الحقيقة *Recherche de la vérité*، المجلد الثالث، منشورات مكتبة فران الفلسفية، باريس ١٩٦٤، ص ١٣١.

معجمه . وبما أن مرجع الجابري كان الى معجم فوكيه هذا حصراً، لا الى الاعمال الكاملة المزعومة للبرانش، فقد فاتته أن يتنبه الى أن عدد مجلدات الطبعة الكاملة، في الفترة الفاصلة ما بين تاريخ صدور معجم فوكيه وتاريخ صدور «تكوين العقل العربي» (١٩٨٤)، قد أربى على العشرين . ومن خلال هذه «الهقوة» - وهفوات أخرى ستتكرر لاحقاً كما سنرى - فإننا لا نغالي اذا قلنا ان الانتحال في العمل الفكري يندر ألا يترك - هو الآخر - أثراً يشف عنه، ومنه يمكن الاستدلال الى مدى التلفيق في عملية التركيب «العلمي» للشواهد .

أما الدليل الثاني الذي يحملنا على ترجيح عدم معرفة الجابري بالهوية الحقيقية لفلسفة مالبرانش فستعمده من مقارنة هذه الفلسفة مع ما يبدو لنا مكافئاً لها، أو حتى مرادفاً، في الثقافة العربية الاسلامية . ومن هذا المنظور، وبدون الدخول في تفاصيل دراسة مقارنة - ليس هنا مجالها - لا نكتفم القارئ اننا نميل الى ان نرى في مالبرانش غزالي المسيحية^(١٢) . لا نقصد الغزالي الذي بدع وكفر الفلاسفة، بل الغزالي الذي «بلغ الفلاسفة» ثم لم يشأ - خلافاً لقولة ابن العربي المشهورة - ان يتقيأهم إدراكاً منه ووعياً للدور الذي يمكن ان يضطلعوا به في خدمة الدين أصولاً وأحكاماً وعقائد ايمان . فليس منطقهم هو وحده الذي يمكن توظيفه في علم الفقه أصولاً وفروعاً، بل إلهياتهم وطبيعاتهم نفسها قابلة «للتجسير» لحساب علم الكلام، جليله ودقيقه، اذا جردت مما تدعيه لنفسها من سؤدد ذاتي وأخضعت لقراءة «أشعرية» تزيجها، بالنسبة الى الآلهيات، من مستواها الميتافيزيقي «الذي إنما هو نظر في الوجود المطلق» الى مستوى لاهوتي هو «نظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل على الموجد»، وبالنسبة الى الطبيعيات من مستوى النظر في «الجسم الطبيعي» . . . من حيث يتحرك ويسكن» الى مستوى النظر فيه «من حيث يدل على الفاعل»^(١٣) . وليست هذه الطريقة في تلبيس الفلسفة باللاهوت التي سماها ابن خلدون بـ «طريقة المتأخرين» من متكلمي «المللة» هي وحدها التي تربط - وإن في سياق تاريخي مختلف بكل تأكيد - بين الغزالي ومالبرانش، بل ان اللاهوتي

(١٢) اذا كنا تبدي هنا حذراً وتردداً في صياغة هذا الاجتهاد، فلنفرة منا من منطق الاستشراق المضاد السائد في الساحة الثقافية العربية المعاصرة والذي يستطبع أن يتحرى لكل إنجاز من إنجازات الفكر الغربي عن أصل عربي إسلامي . وفي هذا الباب تدخل أصلاً المعادلة التي يسرع العديد من الباحثين الى إقامتها - بدون مسؤولية علمية - بين شك ديكارت وثلث الغزالي .

(١٣) ابن خلدون: المقدمة، مصدر آف الذكر، ص ٥١٦ .

الاوراتوري يدين للمتكلم الاشعري، كما سنرى، بدين مباشر يتصل بالمادة المعرفية بالذات. والحال أنه اذا كان الغزالي في نظر الجابري، كما سنرى لاحقاً، لا «حافر قبر» الفلسفة العربية الاسلامية فحسب، بل مؤسس أزمة «استقالة العقل» و«انكسار العقل» في الثقافة العربية الاسلامية الى حد تحميله مسؤولية «الجرح العميق» الذي «ما زال نزيفه يتدفق» الى اليوم من «العقل العربي»^(١٤)، فكيف يجري تنصيب هذا الغزالي نفسه، وقد ارتدى بدلاً من جبة الصوفي ثوب الكاهن الاوراتوري، ممثلاً للاتجاه الذي كرس في «الفلسفة الحديثة في اوربا» سيادة «القانون المطلق للعقل البشري»؟^(١٥).

ولكن حتى لا يبدو وكأننا نصادر على المطلوب فلنتساءل: اين تكمن غزالية مالبرانش أو أشعريته «المتأخرة»؟

انها تكمن بالضبط في السمة التي يعتبرها الجابري علامة فارقة وثابتة لفكر الغزالي من حيث هو بالتحديد الفكر الذي تجسّد فيه «انتصار العقل المستقيل»: نفي السببية. فالجابري يقول ويردد القول: «مسألة واحدة أساسية بقي الغزالي فيها ضد الفلاسفة على طول الخط هي مسألة السببية. مسألة العقل ذاته»، فهي «أهم المسائل وأخطرها... فإنكار السببية إنكار للعلم»^(١٦).

وليس هنا بالطبع مجال الدخول في مناقشة لهذا العسف في التأويل الذي يرى في موقف الغزالي من السببية نفياً لها وإنكاراً، وليس تعديلاً وإعادة صياغة ضمن نظام آخر للعقلانية اكثر مواءمة لنظرية الخلق التي تصدر عنها مختلف الفلسفات الدينية الكتابية. ولكن حسبنا أن نلاحظ، اذا اعتمدنا بدورنا التأويل نفسه، أن مالبرانش، المعطى له عمادة «الفلسفة الحديثة في اوربا»، لم «ينف» السببية فحسب، بل «نفها» بالمنطق نفسه وبالأدلة نفسها، وأحياناً بالأمثلة نفسها التي «نفها» الغزالي بها. وصحيح اننا لا نملك دليلاً على ان مالبرانش قرأ الغزالي مباشرة، ولكن مؤلف «البحث عن الحقيقة» يستشهد في اكثر من موضع بكتاب ابن ميمون «دلالة الحائرين» وبكتاب ابن رشد «تهافت التهافت». والحال ان ابن ميمون

(١٤) تكوين العقل العربي، ص ٢٩٠.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(١٦) تكوين العقل العربي، ص ٢٨٨ وكذلك بنية العقل العربي، ص ٥٠٥.

ضمن كتابه عرضاً نقدياً لاذعاً لنظرية المتكلمين والأشاعرة في الخلق الإلهي المستمر للأعراض، كما أن ابن رشد أدرج في رده على الغزالي مقتطفات كثيرة وموسعة من «تهافت الفلاسفة»، بما في ذلك النص الكامل والمطول للمسألة السابعة عشرة بتمامها، أي المسألة التي يتصدى فيها الغزالي لنقض فكرة الفلاسفة عن السببية.

وعلى هذا النحو، وتاماً كما رفض المتكلمون الأشاعرة فكرة «الطبع» أو «الطبيعة» التي تفعل من تلقاء نفسها، وفقاً للقوة التي ينطوي عليها كل جسم طبيعي - مما يعني فتح الباب على مصراعيه من جديد أمام المذاهب «الوثنية» - وقالوا بدلاً من «الطبع» بفكرة الخلق الإلهي المستمر للأعراض سواء بواسطة طبيعية أو بدون واسطة طبيعية، تبعاً لغلوهم أو اعتدالهم في تأكيد كلية القدرة الإلهية، كذلك يؤكد مالبرانش: «أن الخلق لا ينقطع، إذ ليس حفظ المخلوقات من قبل الله سوى خلق متصل، سوى إرادة واحدة تستمر وتفعل بلا انقطاع... إذن ثمة تناقض في القول بأن جسماً ما يستطيع أن يحرك جسماً آخر. بل أكثر من ذلك: ثمة تناقض في قولك إنك تستطيع تحريك مقعدك... إذ لا وجود لأية قوة تستطيع نقله إلى حيث لا ينقله الله، ولا أن تثبته أو توقفه حيث لا يوقفه الله، إلا إذا قرن الله فاعلية فعله بالفعل للفاعل لمخلوقاته»^(١٧).

ولئن يكن المتكلمون، في تركيدهم للفاعلية الإلهية، قد ذهبوا إلى أن ما يصدق على «الطبيعة»، التي هي من «جواد» أصلاً، يصدق حتى على الإرادة الإنسانية التي لا تستطيع أن تريد إلا أن يريد الله لها أن تريد، كذلك فقد نفى مالبرانش، من موقعه كديكارتي يقول بثنائية الروح (الفكر) والجسم (الامتداد)، أن تكون الإرادة البشرية جسراً وأصلاً بين هذين الجوهرين إلا بقدر ما تكون هي نفسها جسراً للإرادة الإلهية: «لا وجود البتة لعلاقة ضرورية بين الجوهرين اللذين تتكوّن منهما. فكيفيات جسمنا لا تستطيع بفاعليتها الخاصة أن تغير كيفيات روحنا. بيد أن كيفيات جزءه بعينه من الدماغ تقارنها دوماً كيفيات أو مشاعر لنفسنا، وهذا فقط نتيجة للقوانين الفاعلة لاتحاد هذين الجوهرين، أي بعبارة أوضح نتيجة للإرادات الثابتة والفاعلة دوماً لصانع وجودنا. فليس ثمة أي علاقة بين جسم وروح. ماذا

(١٧) مالبرانش: الأعمال الكاملة، م ١٢ - ١٣، مطارحات في الميتافيزيقا Entretiens sur la métaphysique، تحقيق أندريه روبيه، منشورات مكتبة فران الفلسفة، باريس ١٩٧٦، ص ١٦٠.

أقول؟ ليس ثمة أي علاقة من هذا القبيل بين روح وجسم. بل أكثر من ذلك أقول: ليس ثمة أي علاقة من هذا القبيل بين جسم وجسم، أو بين روح وروح آخر. بكلمة واحدة، لا يستطيع أي مخلوق أن يؤثر على أي مخلوق آخر بفاعلية خاصة به... وعليه، من الواضح أنه ليس ثمة وجود، في اتحاد النفس والجسم، لأية رابطة أخرى غير فاعلية المشيئات الإلهية: مشيئات ثابتة، وفاعلية لا تُعدم أبداً مفعولها. الله إذن أراد ويريد بلا انقطاع أن تفتن اهتزازات الدماغ دائماً بالأفكار المختلفة للروح المتحد به. وهذه الإرادة المستمرة والفاعلة للمخلوق هي التي تصنع بملء معنى الكلمة اتحاد هذين الجوهرين»^(١٨).

وكما نفى المتكلمون الأشاعرة العلية الآلية لحركة الأجسام الطبيعية وسكونها وقطعوا اتصالية الحركة إلى أعراض مخلوقة ومتقارنة، كذلك ردّ المبرانش من جديد قوانين تصادم الأجسام من المستوى الميكانيكي الذي نقلها إليه ديكارت إلى مستوى إحيائي تأليهي، ولم يأخذ عن مؤسس المذهب فكرته عن الإنسان الآلي إلا ليؤكد على حرمانه من القدرة الذاتية على الحركة وحاجته بالتالي إلى «بطارية» العناية الإلهية. والمقارنة النصّية بين العلمين الأشعري والمالبرانشي عن حركة الأجسام وسكونها تفرض هنا نفسها. يقول ابن ميمون في توصيف مذهب «جمهور الأشعرية» في الحركة والتحريك: «قالوا: إن الإنسان إذا حرك القلم فما الإنسان حركه، لأن هذا التحرك وكذلك حركة اليد المحركة للقلم، بزعمنا، عرض خلقه الله في اليد المحركة، إنما أجرى الله العادة بأن تقارن حركة اليد لحركة القلم... وقالوا... إن عند تحريك هذا القلم خلق الله أربعة أعراض ليس منها عرض سبباً للآخر، بل هي متقارنة الوجود لا غير. العرض الأول إرادتي أن أحرك القلم، والعرض الثاني قدرتي على تحريكه، والعرض الثالث... حركة اليد، والعرض الرابع تحرك القلم. لأنهم زعموا أن الإنسان إذا أراد شيئاً ففعله بزعمه، فقد خلقت له الإرادة، وخلقت له القدرة على ما أراد، وخلق له الفعل... وهذه الإرادة المخلوقة... والقدرة المخلوقة، وكذلك الفعل المخلوق... كل ذلك أعراض لا بقاء لها، وإنما الله يخلق في هذا القلم تحركاً بعد تحرك، هكذا دائماً طالما القلم متحركاً. فإذا سكن فلم يسكن حتى خلق الله فيه أيضاً سكوناً، ولا يبرح يخلق فيه سكوناً بعد سكون طالما القلم ساكناً. ففي كل آن من تلك الآتات، أعني الأزمنة

(١٨) مالبرانش، المصدر نفسه، ص ٩٦.

الأفراد، يخلق الله عرضاً في جميع أشخاص الموجودات من ملك وفلك وغيرها، هكذا دائماً في كل حين. وقالوا إن هذا هو الإيمان الحقيقي بأن الله فاعل^(١٩). ويقول مالبرانش: «لتفرض أن الله يريد أن يوجد فوق أرضية هذه الغرفة جسم بعينه، كرة على سبيل المثال. فما هي ذي قد وجدت. وليس ثمة أكثر قابلية للحركة من كرة فوق سطح. لكن جميع القوى التي يمكن تحيّلها لا تستطيع زعزعتها، إذا لم يتدخل الله من أجل ذلك. فما دام الله يريد أن يخلق أو أن يحفظ هذه الكرة في النقطة أ، أو في أية نقطة أخرى... فإنه ليس لأية قوة أن تخرجها منها... وعليه، أن القوة المحركة لجسم ما إن هي إلا فاعلية إرادة الله التي تحفظه بالتتابع في امكنة شتى. وبناء على هذا الفرض لتتصور أن تلك الكرة حُرّكت، وأنها لاقت في خط حركتها جسماً آخر ساكناً: أن التجربة تفيدنا أن هذا الجسم الآخر سيتحرك لا محالة، وطبقاً لنسب مرعية دوماً. والحال أنه ليس الجسم الأول هو الذي يحرك الجسم الثاني. هذا واضح بالمبدأ. إذ إن جسماً لا يستطيع تحريك جسم آخر بدون أن يشيع فيه القوة المحركة. والحال أن القوة المحركة لجسم محرك ليست سوى إرادة الخالق التي تحفظه بالتعاقب في امكنة شتى. أنها ليست كيفية تعود إلى هذا الجسم. فلا شيء يعود إليه من كيفياته. والكيفيات غير قابلة للانقسام عن الجواهر^(٢٠). إذن الأجسام لا تستطيع تحريك بعضها بعضاً، وتلاقيها أو تصادمها هو فقط علة ظرفية لتوزيع حركتها، وإنه لضرب من الضرورة أن يثبت الله، الذي أفترضه فاعلاً دوماً، في الجسم المصدوم الفاعلية نفسها أو كمية من القوة المحركة مماثلة للقوة المحركة للجسم الذي صدمه... إذن ما الجسم المصدوم؟ أنه جسم يحركه فعل إلهي... وهذا الفعل، هذه القوة المحركة لا تعود البتة إلى الجسم. إنها فاعلية إرادة من يخلق الأجسام أو يحفظها دوماً بالتعاقب في امكنة شتى. أن المادة متحركة بالفعل. أنها تملك بطبيعتها قدرة سلبية على الحركة، لكنها لا تملك قدرة إيجابية. أنها لا تتحرك فعلياً إلا بالفعل المستمر للخالق. وهكذا لا يستطيع جسم تحريك آخر بفاعلية تعود إلى الطبيعة... بل فقط بفاعلية القدرة

(١٩) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق حسين أنايء، طبعة مصورة، الناشر مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، بلا تاريخ، ص ٢٠٢ - ٢٠٤. وهذا النص يعرفه الجابري، وقد استشهد به في «بنيّة العقل العربي». وكل ما نستطيع قوله في هذا الصدد أنه لو كان يعرف التكلم الاووتوري معرفته بالتكلمين الاشارة لما كان ضارباً على العقل العربي، في هذه النقطة على الأقل، بشيكاك مسحوة من رصيده أصلاً.

(٢٠) نلاحظ أن «الكيفيات» هنا ترادف «الأعراض» عند المتكلمين.

وإذا جئنا الآن إلى المذهب الخاص الذي عرف به المبرانش وكتب له الشهرة، مذهب العلة الطرفية، فإننا سنفاجأ بأن التطابق بينه وبين الغزالي في مذهبه عن «الحصول عنده لا الحصول به» يأخذ هنا طابعاً حرنياً. فالغزالي، كوريث مطور للأشعرية، اقترح في رده على الفلاسفة، فكرة «الاقتران المطرد» بدلاً مما يقولون به من «اتصال سببي». فانطلاقاً مما «أطبق عليه المسلمون» من أنه «لا فاعل إلا الله»، رفض الغزالي فكرة «الطبيعة» التي توجب بذاتها «وجود شيء وعدم شيء». فالطبيعة من جماد، والجماد لا فاعلية له. ومن ثم فقد رفض فكرة «السببية الطبيعية» - لا فكرة السببية بإطلاق كما يقوله الجاهري - انطلاقاً من أن «الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات» هو محض اقتران على «عجى العادة» و«استمرار العادة»، وليس «اقتران تلازم بالضرورة». ومع أن مقولة «القانون الطبيعي» لم تكن فرضت نفسها باللفظ بعد في زمن الغزالي، فقد رفض ما هو بحكمها ومرادفها، أي مبدأ «الفعل بالطبع لا بالاختيار». ولم ينكر الغزالي ظاهرة «الاقتران» بحد ذاتها، بل أنكر أن تكون «ضرورية»، أي بلغة عصرنا «قانونية»: «الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئان، ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر». وصحيح أنه كلما لاقت النار القطن احترق، ولكن هذا هو «المشاهد» فقط، ودليل المشاهدة شيء ودليل الفاعلية شيء آخر. فاحترق القطن ليس دليلاً على أن النار هي الفاعل - فلا فاعل إلا الله «بواسطة الملائكة أو بغير واسطة» - بل هو محض دليل على «مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقة النار، والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وأنه لا علة سواء... والوجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به»^(٢٢). والحال أن فكرة هذا الضرب غير المسبوق إليه من الفاعلية، «الفاعلية عنده لا الفاعلية به»، هي التي صاغها المبرانش في مفهوم فلسفي ناجز: العلة الطرفية. فانطلاقاً دوماً من فكرة الفاعلية الإلهية الحصرية أجرى المبرانش تمييزاً بين فكرة السببية الطبيعية وفكرة اطراد

(٢١) مبرانش: مطاوحات في الميتافيزيقا، مصدر آف اللكر، ص ١٦٦ - ١٦٨.

(٢٢) أبو حامد الغزالي: صحافت الفلاسفة، حققه ووقف على طبعه موريس بويج، الطبعة الثالثة، دار للشرق، بيروت ١٩٨٢، ص ١٩٥ - ١٩٦. وقد صححتنا جملة «بل كل شيئان» التي وردت في الأصل - وكذلك في طبعة سليمان دنيا - «شيئين».

الاقتران أو التعاقب الذي نتوهمه قانوناً للسببية، مع انه ليس من «قانون» سوى «القضاء الالهي» الذي اليه يعود احتكار الفاعلية والارادية معاً: «من الواضح أنه لا علاقة ضرورية البتة بين ارادتنا تحريك ذراعنا مثلاً وبين حركة ذراعنا. وصحيح أن ذراعنا تتحرك حينما نريد ذلك، فنحن على هذا النحو العلة الطبيعية لحركة ذراعنا، لكن العلل الطبيعية ليست البتة عللاً حقيقية. بل هي محض علل ظرفية لا تفعل إلا بقوة وفاعلية إرادة الله»^(٢٣).

العلة الظرفية هي إذن علة «مناسبة»، محض ظرف أو مساق تتجلى من خلاله وعنده أو بمناسبته الفاعلية الالهية. وحتى نقرب علة مالبرائش الظرفية هذه من لغة الغزالي وسائر متكلمي الاشعرية فقد يحسن ان نترجم La cause occasionnelle بـ «العلة الاقترانية». علة هي في حقيقتها وهمٌ علة، علة لا معلول لها وهي نفسها معلولة لعلة قاهرة لها، علة بلا عليّة ولا معلولة، علة لا تتقوم في فاعل ولا يتولد عنها مفعول به، وكل اشتغالها - بالإحالة دوماً الى مقولات النحو - على مستوى المفعول فيه، أو المفعول معه بالاحرى. وعلى حد التعبير المكرر لمالبرائش «علة ما هي بعلة حقيقية»، لأنها عائدة الى عالم «ما تحت فلك القمر»، وعالم ما تحت فلك القمر ليس موطناً للعلل، بل هو بأسره معلول لله: «العلة الطبيعية ليست البتة علة فعلية وحقيقية، بل مجرد علة ظرفية... إذ لا وجود لقوى أو قدرات أو علل حقيقية في العالم المادي والحسي... ولا يكفي ان نقول ان الاجسام لا يمكن ان تكون عللاً حقيقية لأي شيء كان، بل إن أنبل الأذهان ترسّف في عجز مماثل. فهي لا تستطيع أن تعرف شيئاً اذا لم ينرها الله، ولا أن تحس شيئاً اذا لم يغيرها الله. وهي عاجزة عن ان تريد شيئاً إذا لم يحركها الله»^(٢٤).

وواضح للعيان ما هو المقصود بالعلة الظرفية: إعادة إدخال الفاعلية الالهية الى المجال الذي بدأ وكأن السببية الطبيعية تطرده منها. ولكن تماماً كما ان الغزالي لم يرفض فكرة السببية من حيث هي اتصال ضروري بين العلة والمعلول، بل رفض فقط التفسير الطبيعي لهذه السببية دفاعاً منه عن الرؤية الدينية لعصره التي تتعلّق الله ذاته باعتباره «مسبّب الاسباب»، كذلك لم ينكر مالبرائش مبدأ السببية، بل أنكر «تطبيع» ورأى في هذا التطبيع وثنية جديدة تهدد العصر ومسيحيته. واذا كان المنطق نظاماً للعقل على مستوى الخطاب، لا على مستوى الوقائع العائد أمر معرفتها

(٢٣) مالبرائش: البحث عن الحقيقة، م ٢، ص ٣١٥.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣١٣ - ٣١٤.

ابتداء من الأزمنة الحديثة الى العلم التجريبي، فإن فكرة العلة المدومة الفاعلية والمعلولة بدورها للمعلّل الأول للعلل لا تبدى لا منطقية ولا معقولة، بل تندرج في سياق نظام بعينه للعقلانية هو نظام عقلانية العصر الوسيط. ولكن لهذا بالتحديد - وما دمنا بصدد مضاربة على العقل العربي - نقول ان الغزالي لا يصدمنا عندما يقول بـ «جواز خرق العادات» بقدر ما يصدمنا مالبرانش عندما ينفي «القوانين الطبيعية» مؤكداً أنه «لا وجود لطبيعة أخرى، لقوانين طبيعية أخرى سوى الارادات الفاعلة لله الكلي القدرة»^(٢٥). فالغزالي يبقى ابن عصره، وعصره الذي سجل تراجعاً من المنهجية الفلسفية الى هيمنة الايدولوجيا الاشعرية، ما كان له إلا أن يتراجع بفكرة «القانون الطبيعي» نكوصاً الى مفهوم «مجرى العادة» أو «مستقر العادة» (بلغه ابن خلدون)، بدون أن يخلق الباب - هذا ان لم يفتحه على مصراعيه - أمام إمكانية المعجزة بوصفها «خرقاً لمجاري العادات». ولكن مالبرانش بالمقابل ما كان يقف على أرض مستريحة في عصره الذي شهد مولد «الثورة العلمية» الكبرى: فعينه كانت الى الوراء في عصر كان ينظر الى الامام. ومع ذلك، وعلى حين ستعطي لهذا الاخير - من قبل صاحب مشروع نقد العقل العربي - ريادة «الفلسفة الحديثة في اوربا»، فإن الغزالي سيُحمّل تبعة تدشين «مرحلة أخرى في الفكر العربي الاسلامي، بالمشرق خاصة، مرحلة التراجع والانحطاط التي سرعان ما ستعم باقي الوطن العربي»^(٢٦).

(٢٥) مالبرانش: مطارحات في الميتافيزيقا، ص ٩٦.

(٢٦) بنية العقل العربي، ص ٥٠٣. ولنصارع الفارئ في نهاية هذه المقارنة أننا تردنا ملياً في عقدها. فقد كان يبدو لنا، بناء على القراءة الجارية للغزالي والمعززة بشاهد صريح، ان «طالب الحقيقة» الذي كانه الغزالي يختلف مع «الباحث عن الحقيقة» الذي كانه مالبرانش في نقطة جذرية لا تدع مجالاً لأية مقارنة مبررة بينهما. فإله مالبرانش إله محب للنظام ولا يتدخل لصنع المعجزة إلا بإرادة خاصة وجزئية معدلة لإرادته الكلية الدائمة. وبالمقابل، فإن الغزالي يبدو، بريشة الجابري، نصيراً شرساً لمبدأ «التجويز»، أي اللانظامية واللاقاعدة في الوجود، كما يبدو إلهياً بأن نزوات لا هم له غير ان يثبت كلية قدرته بالخرق الدائم لمجاري العادات، وهذا الى حد تقويل الغزالي بأن «من وضع كتاباً في بيته فليجوز ان يكون الله انقلب عند رجوعه الى بيته غلاماً أمرد... ولو ترك غلاماً في بيته فليجوز انقلابه كلياً... وإذا سئل عن شيء من هذا فينبغي ان يقول: لا أدري ما لي البيت الآن، وإنما القدر الذي أعلمه اني تركت في البيت كتاباً ولعله الآن فرس». والحال ان تدقيق هذا الشاهد المعزول الى الغزالي قد أثبت لنا ان الجابري يزيّف عليه، كما ان إدراجه في سياق قد أبان هنا ان التجويز الذي يقول به الغزالي لا يتعدى تجويز الإرادات الإلهية الجزئية والخاصة في مذهب مالبرانش، وان القاعدة عنده كما عند مالبرانش تبقى نظامية العالم «المستمر بجريان سنة الله». ولكن هذه مسألة تطول، وسيأتي تفصيلها في موضعه.

على طرفي نقيض من المبرانش يقف سبينوزا. ليس فقط لأن مالبرائش نقده وشُئ عليه ووسمه بـ «الشقي سبينوزا» وأكد ان كتاباته توحى اليه بـ «الغرف». وليس فقط لأن فلسفة المبرانش «أصابت، على الرغم من قوة الخصوم، خطأ كبيراً جداً من النجاح، في مختتم القرن السابع عشر، لدى عليّة القوم، وفي الجامعات كما في جمعية الاوراتور، وحتى لدى البندكتيين واليسوعيين»^(٢٧)، بينما أدرجت الكنيسة مؤلفات سبينوزا في قائمة الكتب الممنوعة، ورمته السلطات الخاخامية بالهرطقة وأصدرت قراراً بحرمه وطرده من الطائفة اليهودية وباستزال اللعنة عليه: «ألا فلا يغفر الله له خطاياه أبداً. ألا فليلقه غضب الرب وسخطه ولتأجج نارهما حول رأسه الى الأبد. ألا فلتحلّ عليه جميع اللعنات المحتواة في كتاب الناموس. ألا فليمحاه الله من كتابه وليبعده عند هلاكه عن جميع أسباط اسرائيل، وليجعل كلاً من كل اللعنات المبّان عنها في كتاب الشريعة»^(٢٨). بل أيضاً وأساساً، ودوماً من وجهة نظر الثورة العلمية الكبرى للقرن السابع عشر، لأن سبينوزا كان متقدماً على عصره بقدر ما كان مالبرائش متأخراً عنه.

ولكن لنسارع ايضاً الى التحديد بأن سبينوزا الذي نتحدث عنه ليس هو عينه الذي يتحدث عنه الجابري. وما ذلك لأنه يجعله، في نظرية العقل، متابعاً لخط سقراط وأفلاطون وأرسطو، مع ان سبينوزا نفسه سخر من «سذاجتهم» وأكد ان «سلطتهم لا تزن عنده وزناً ثقيلاً»، وأنه لو كان يريد انهاء الى تراث لانتمى الى تراث «أبيقور وديموقريطس ولوقراسيوس... وأنصار الذرات»^(٢٩)، أي بالتحديد الى ذرية الفلاسفة الذين استبعدهم الجابري من سلالة منطري «العقل». وما ذلك فقط لأنه وضع سبينوزا في خط الديكارتيين واعتبر ان كل دوره هو توحيد «الجوهر» الذي قسمه ديكارت قسمته الثنائية العضال. بل أيضاً وأساساً لأن سبينوزا الذي يقدمه الجابري لقارئة هو سبينوزا المقلّمة أظافره و«المسحوب خيره» والمميعة حموزته في لغة فلسفية مجردة لا تعصّ على أي واقع، فضلاً عن أنها مكررة - من حيث لا تدري - في إنبيق التوماوية الجديدة التي يتّمي إليها صاحب المصدر الذي أخذ عنه الجابري.

(٢٧) اميل برهيه: تاريخ الفلسفة، القرن السابع عشر، م ٤، ص ٢٦٤.

(٢٨) نقلاً عن بير فرانسوا مورو: سبينوزا Spinoza، منشورات لوسوي، باريس ١٩٧٥، ص ٢١.

(٢٩) سبينوزا: رسالة الى هيثو بوكسل، في: الاعمال الكاملة، ترجمة شاول أبون، منشورات غارنييه - فلاناريون، باريس ١٩٦٤ - ١٩٦٦، م ٤، ص ٣٠٠.

تطور مفهوم العقل في الحداثة الأوروبية

ولكن لنبدأ أولاً بتثبيت تمام الفقرة التي يكرسها سبينوزا صاحب مشروع «نقد العقل العربي»:

«أراد سبينوزا أن يتجاوز بصورة حاسمة تلك المشاكل ذاتها، فقال إن خطأ ديكارت كامن في القول بجوهريين اثنين، العقل والامتداد، هذا في حين أن الجوهر لا يمكن إلا أن يكون واحداً. وبما أن هذا الجوهر الوحيد علة لذاته ومتصور بذاته - وذلك بالتعريف - فإن كل ما سواه هو: إما صفة له (كالفكر والامتداد) وإما حال يتجلى فيها (كالحركة والجسمية). من هنا كان هو «الطبيعة الطابغة» (أي الله بالتعبير الديني) من حيث هو مصدر الصفات والأحوال، وهو «الطبيعة المطبوعة» من حيث هو هذه الصفات والأحوال نفسها. فالعقل والطبيعة (أعني نظامها وقوانينها) مظهران لحقيقة واحدة، وإنما يخطيء الفكر البشري في أحكامه بسبب عدم إدراكه إدراكاً تاماً للضرورة الكلية التي تحكم جميع الأشياء والظواهر، حيث لا صدفة ولا إمكان، بل قانون كلي شامل هو ذاته «العقل الكوني» المحايث للطبيعة، المنظم لها، المتحكم في صيرورتها»^(٣٠).

إن المرء ليتساءل ازاء هذا النص: لو كان هذا هو كل دور سبينوزا في تاريخ العقل، فهل كان يستأهل أن تفرد له فقرة على حدة في مشروع لنقد العقل العربي بالمقارنة الضدية مع العقل الغربي؟ ولكن حتى لا نظلم سبينوزا نفسه، أفلا يحسن بنا أن «نطور» التساؤل إلى آخر أبسط منه وأشد فجعاً في أن معاً: هل يعرف صاحب مشروع نقد العقل العربي سبينوزا حقاً، أم أن معرفته به تحدها نفس حدود معرفته بنقيضه الذي هو مالبرانش؟

إن تدقيق الشاهد - ومع الجابري يسمي تدقيق الشواهد أمراً منهجياً - لا يدع مجالاً للشك: فالجابري لا يرجع إلى سبينوزا نفسه، بل - بتصريحه - إلى يوسف كرم في «تاريخ الفلسفة الحديثة»^(٣١). والحال أن القراءة التي يقدمها التوماوي الجديد الذي كانه يوسف كرم ليست «بريئة»، ولو معروضة على طبق كتاب «تدريسي» و«موضوعي». فمؤلف «تاريخ الفلسفة الحديثة»، الشديد الانتصار للفلسفة المدرسية

(٣٠) تكوين العقل العربي، ص ٢١.

(٣١) يجمل الجابري في نهاية الشاهد إلى مرجعه بالقول: «راجع مثلاً: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ١٠٥ وما بعدها، دار المعارف، القاهرة ١٩٥٧». وهذه الإحالة تقتضي منا بعد ذاتها ملاحظتين: فالجابري يقول «مثلاً» حيث كان يجب أن يقول «حصرأ»، وفي إحالته إلى ص ١٠٥ وما بعدها، تهرب «فكي» لأن الصفحة ١٠٥ هذه لا تشير إلى نص عديد، بل فقط إلى بداية الفصل عن «باروخ سبينوزا» بفقته الأولى - المدرسية تماماً عن أحيائه ومصنفاته.

كما أوصلها الى قمته القديس توما الاكروني، يضع كل عصر « النهضة » الذي بدأت منه ومعها الفلسفة الحديثة بين قوسين باعتباره، في تقديره، عصر ردة و« ثورة على ما استحدث العصر الوسيط من أدب وفلسفة وفن وعلم ودين »، وعصر « عودة الى الثقافة القديمة » من حيث هي بالتحديد ثقافة « تنضج بالوثنية من كل جانب »، وعصر تسويد لـ « نظرية جديدة في الانسان تقنع بما يسمى بالطبيعة وتستغني عما فوق الطبيعة »، وتسعى الى « سلخ الفلسفة عن الدين، أو بعبارة أدق . . . إقامة الفلسفة خصيصة للدين، والحملة على الفلسفة المدرسية بالتهكم على لغتها وبحوثها وطريقة استدلالها؛ بل الحملة على العصر الوسيط بجميع مظاهره، ورميه بالجهل والغاوة والبربرية ». هذا فيما يتعلق بـ « خصائص عصر النهضة، وهي هي خصائص العصر الحديث الى أيامنا ». أما فيما يتعلق بسبينوزا نفسه فإن مذهبه، الذي « يمثل أصدق تمثيل المذهب العقلي الحديث »، يصدر مثله عن « روحية عرجاء ناقصة »، « مذهب يؤله الطبيعة ولا يعترف بوجود شخصي (= إله شخصي) مفارق لها . . . مذهب كله مليء بألفاظ توهم ان لها مدلولات وهي لا تدل على شيء »^(٣٢).

ونحن لا ننكر على مؤلف « تاريخ الفلسفة الحديثة » توماوته الجديدة، فهذا حقه كمؤلف، وحتى كمؤرخ للفلسفة. ولكن المسكوت عنه الذي لا يمكن السكوت عنه بالمقابل هو تمرير الجابري لسبينوزا يوسف كرم على أنه هو سبينوزا « الحقيقي » و« الموضوعي ». ذلك ان الجابري، في إعادة إنتاجه لشبح سبينوزا هذا، لا يلخص يوسف كرم فحسب، بل ينقل عنه حرفياً ايضاً - بحرف لفظه كما بحرف غلظه كما سرى - من خلال تبنيه التمييز المشهور للطبيعة الى طبيعة طابعة وطبيعة مطبوعة. وبالفعل، عندما يقول لنا الجابري ان جوهر فلسفة سبينوزا يمكن في تعريف الجوهر بأنه هو « الطبيعة الطابعة » (أي الله بالتعريف الديني) من حيث هو مصدر الصفات والاحوال، وهو الطبيعة المطبوعة من حيث هو هذه الاحوال والصفات نفسها^(٣٣)، فإننا نشعر وكأننا بالفعل أمام مذهب « مليء بألفاظ توهم ان لها مدلولات وهي لا تدل على شيء ». بل نشعر - اكثر من ذلك - وكأن الحمولة

(٣٢) تاريخ الفلسفة الحديثة، مصدر آف الذكر، ص ٥ - ٧ و١٢٢.

(٣٣) قارن مع تعريف يوسف كرم: « ان الجوهر هو الطبيعة الطابعة اي الخالقة من حيث هو مصدر الصفات والاحوال، وهو الطبيعة المطبوعة أي المخلوقة من حيث هو هذه الصفات والاحوال نفسها » (تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ١١١).

الثورية لمذهب سبينوزا في وحدة الجوهر قد جرى إغراقها في بحر المصطلحات الفنية الذي لا يسر له غور لسكولائية العصر الوسيط. والواقع، وخلافاً لما يفترضه شاهد كرم الجابري معاً، فإن التمييز بين «الطبيعة الطابعة» و«الطبيعة المطبوعة» لا تعود أبوته إلى سبينوزا، وليس من شأنه بحد ذاته أن يقدم المفتاح لفهم فلسفته. فنحن هنا أمام إشكالية سكولائية قالباً ومضموناً، ولها تاريخها المديد في مساجلات لاهوتيي العصر الوسيط. ومع ذلك، فإن هذه الإشكالية، في لفظها على الأقل، لم تكن من إبداع العصر الوسيط. صحيح أن يوحنا سكوتس اريجينا (٨١٠ - ٨٧٨) كان قسم الطبيعة إلى طبيعة خالقة غير مخلوقة وطبيعة مخلوقة غير خالقة. وصحيح أيضاً أن ثمة تقليداً يعيد إلى القديس توما الاكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤) أبوة التمييز بين الطبيعة الطابعة من حيث هي الله والطبيعة المطبوعة من حيث هي مخلوقاته. ولكن صاحب «الخلاصة اللاهوتية» هو نفسه من يذكر أن «بعضهم» - أي ليس هو - «يجد نفسه منساقاً إلى إطلاق هذا الاسم (الطبيعة الطابعة) على الله»^(٣٤). وبالفعل، يتردد المصطلح بغزارة في كتابات معاصره القديس يوحنا بوناونتورا (١٢٢١ - ١٢٧٤)، ومن بعده المعلم إكهارت (١٢٦٠ - ١٣٢٧) وليم الاوكامي (١٢٩٥ - ١٣٥٠). ويقترب من الحقيقة أكثر الاختصاصي في تاريخ فلسفة العصر الوسيط، هـ. سبيك، الذي ذهب في مقال مشهور نشره عام ١٨٩٠ في «وثائق تاريخ الفلسفة»، وتحت عنوان «أصل مصطلح الطبيعة الطابعة والمطبوعة»، إلى أن المصطلح قد رأى النور منذ مطلع القرن الثالث عشر في الترجمة اللاتينية لكتاب ابن رشد: «شرح السماع الطبيعي». ولكنه إذ يقترب من الحقيقة أكثر، فإنه لا يصيب كبداء، لأن مصطلح «الطبيعة الطابعة» و«الطبيعة المطبوعة» وارد فعلاً في كتاب السماع الطبيعي، ولكن ليس بقلم الشارح الأكبر، بل بقلم المعلم الأول. فأرسطو هو من يخصص في مفتتح الكتاب الثاني من «طبيعياته» فقرة لا تخلو - والحق يقال - من غموض حول جدلية الفاعل والمفعول في الطبيعة قائلاً بالحرف الواحد: «إن الطبيعة من حيث هي طابعة هي الانتقال إلى الطبيعة بحصر المعنى أو المطبوعة»^(٣٥). ولا شك أن غموض الفقرة، الذي أعىي الشراح والمترجمين، هو

(٣٤) توما الاكويني: الخلاصة اللاهوتية La somme Théologique، منشورات CBRF، باريس ١٩٨٤، المجلد الثاني، المسألة ٨٥، ص ٥٣٩.

(٣٥) أرسطو: السماع الطبيعي Physique، ١٦٣ ب، طبعة فرنسية - يونانية مزدوجة، تحقيق وترجمة هنري كارترون، منشورات الآداب الجميلة، الطبعة الخامسة، باريس ١٩٧٣، م ١، ص ٦٢.

المسؤول عن اختفاء هذه الجدلية طيلة خمسة عشر قرناً وعدم معاودتها الظهور إلا مع تجدد وتوسع حركة الترجمة الى اللاتينية في القرن الثالث عشر. ومن التدقيق في سياق الفقرة، كما وردت في «السماع الطبيعي»، يُستدل بأن أرسطو نفسه ليس مبتدع ذلك المصطلح، بل هو يتحدث عن «الطبيعة بكتلا معنيها» كما لو أن ذلك من سقط المتاع في عصره. وبالفعل، ان الفقرة بأسرها مخصصة للرد على الفيلسوف السفسطائي انطيفون الذي كان احتج، قبل أرسطو بنحو قرن، بأن طبيعة السرير هي الخشب لأننا لو طمرنا السرير في التراب وعاد، بفعل التحلل، بيرعم، لأنش خشباً لا سريراً. والحال ان أرسطو يميز بين الأشياء الطبيعية والأشياء الصناعية: فالأولى ما مبدأ نموها وحركتها وسكونها كامن فيها، مثل الانسان الذي ينجب انساناً والشجرة التي تنتج شجرة، والثانية ما مبدأ حركتها ليس فيها، بل في صانعها مثل السرير أو التمثال. فطبيعة هذين الأخيرين ليست الخشب أو البرنز، بل السريرية والتمثالية. وبعبارة أخرى، ان طبيعتهما تكمن في صورتها لا في مادتهما. والطبيعة بحصر المعنى هي المطبوعة، أي تلك التي يكمن فيها مبدأ حركتها بالماهية، لا بالعرض. أما الطبيعة الطابعة فهي تلك التي لا تحوز فيها الأشياء المصنوعة صورتها إلا بالعرض لا بالماهية، مثل النجارة التي قد تجعل من خشب الشجرة سريراً أو مقعداً. ويدون ان نتورط اكثر من ذلك في شرح فكرة هي، في نص أرسطو، من الإيهام في انتهاء، فلنا ان نلاحظ ان ازدواجية الطبيعة الطابعة والمطبوعة لا تمت بصلة لدى المعلم الاول الى جدلية الله الخالق والطبيعة المخلوقة حسب التأويل الذي تلبسته الاشكالية في العصر الوسيط برؤيته الدينية. والحال ان عصر النهضة، الذي يتحدد بتمرده على القرون الوسطى، قد عاد يبحث في الإشكالية حيوية جديدة من خلال توظيفها، على يد جيوردانو برونو (١٥٤٨ - ١٦٠٠) بوجه خاص، في تأكيد الفاعلية الباطنة للطبيعة واستغنائها عن قوة تدخل من خارجها. ولئن تكن الإشكالية قد كُرسَتْ، في تأويلها الوسيط، قسمة ثنائية عضالاً للطبيعة بين خالقة ومخلوقة، أو فاعلة ومفعولة، فإن تجلية سبينوزا لا تكمن في استعارته المصطلح، بل في قلب دلالاته الى عكسها: من ثنائية وجود صميمة الى وحدة وجود مطلقة. يقول اختصاصي في فلسفة القرن السابع عشر في الشرح الكبير الذي وضعه في أكثر من ألف رمتي صفحة على كتاب «الاخلاق»، وهو الكتاب الذي عرض سبينوزا في المقالة الاولى منه مذهبه الميتافيزيقي الجديد القائم على الوحدة الجوهرية بين الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة، وعلى الماهية بالتالي بين الله والطبيعة من منطلق التأليه الطبيعي أو التطبيع الإلهي سواء بسواء: «إن

تعبيري: الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة، تقليديان، ولكن لم تكن لهما البتة، في السكولائية الدارجة، دلالة واحدة الوجود التي أسبغها سبينوزا عليهما. فقد كانا لا يشيران إلى أكثر من قدر من المماثلة بين الطبيعة والله، أو في أقصى الأحوال إلى محاكاة القوة الخالقة للكون المخلوق. ولئن أخذ بهما سبينوزا فلن يمكن من البيان عن التطابق بين الله وعالم أحواله بدون إنكار للفارق الذي يظل قائماً بينهما. فهذه الكلمة الواحدة الوحيدة: الطبيعة، المصاغة الصفة منها فعلاً وانفعالاً من مصدر فعلي واحد: طبع، تتيح له أن يفصح، بمنتهى القوة، عن وحدة الهوية بين الجوهر، تلك العلة الحرة، وبين أحواله، تلك المعلولات المجبورة. فهنا وهناك نجدنا بإزاء الطبيعة إياها في مظهرين متباينين، لأن جواهر الطبيعة هي... في الواقع الصفات المقومة لله نفسه، ولأن تعينات هذه الصفات هي... الله نفسه، إذ إن كل ما هو في الله هو الله^(٣٦).

والواقع أن سبينوزا هو نفسه من يشير، في الصيغة المقتضبة التي وضعها بالهولندية أولاً لمؤلفه الرئيسي باللاتينية عن «الاخلاق»، إلى أن نقطة خلافه مع «التوماويين» السابقين إلى القول بـ «الطبيعة الطابعة» هي كونهم يجعلون من الله، الذي يسمونه بهذا الاسم، «موجوداً خارجاً للجواهر كافة». والأصل عنده أن «الطبيعة كلية»، وأنه لا يجوز النظر إليها «إلا في كليتها»، لأنها «واحدة» وإن تكن «لامتناهية»، ولأن أروع ما فيها أن «وحدتها تؤلف وتنوعها شيئاً واحداً»^(٣٧).

ولعلنا نستطيع بدورنا أن نميز بين القسمة «التوماوية» والقسمة «السبينوزية» للطبيعة إلى طابعة ومطبوعة بالقول إنها عند التوماويين وسائر السكولائيين قسمة واقعية، بينما هي عند سبينوزا مجرد قسمة في العقل. وبعبارة أخرى، إنها عنده قسمة اعتبار لا قسمة وجود. والوجود هو للطبيعة من حيث هي جوهر واحد ولا منقسم، والاعتبار هو لصفاتها. والانقسام في الصفات لا يستتبع انقساماً في الموصوف. والنزعة التقديرية اللاجدلية هي وحدها التي تستطيع أن تستحضر إلى مقدمة الوعي قسمة الطبيعة إلى طابعة ومطبوعة في الوقت الذي تستبعد إلى مؤخرته كون هذه الطبيعة في الحالين هي الطبيعة^(٣٨).

(٣٦) مارسيل غيرو: سبينوزا Spinoza، مونتاني، باريس ١٩٦٨، ص ٣٤٥.

(٣٧) سبينوزا: رسالة قصيرة في الله والإنسان وسلامة نفسه، في الأعمال الكاملة، ١م، ص ٥٨ و ٨٠.

(٣٨) إن مثل هذا الإحضار لعدد المحمولات والتغيب لوحدة الجوهر قد تكرر على مرأى من الجيل الذي ننتمي إليه عندما دارت، في زمن انعطاف الماركسية، مساجلات «حادثة» حول قوام كل من البنية التحتية والبنية الفرعية مع التحول التام عن مقولة «البنية» نفسها.

والواقع أن السير في ركاب يوسف كرم لا يتأدى بالجبري إلى إلباس سبينوزا ثوباً توماوياً، ولا إلى تأول مذهبه في وحدة الطبيعة تأولاً يعيد تأسيس الثنائية فيها فحسب، بل أيضاً إلى الغلط في التأويل من وجهة النظر التقنية الخالصة. فعندما يجعل الجابري من الطبيعة الطابعة «مصدر الصفات والأحوال» ومن الطبيعة المطبوعة «هذه الصفات والأحوال نفسها»، فإنه يكون من جهة أولى قد أعاد، ضدّاً على السبينوزية، بناء قطبية الله والطبيعة، وتأول العلاقة بين الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة إن لم يكن على أنها علاقة خالق بمخلوق كما يفعل يوسف كرم، فعلى أنها علاقة «المصدر» بما يصدر عنه. وما يزيد الطين بلة من هذا المنظور كون التعديل الوحيد الذي ارتأى أن يجريه على التعريف الأصلي لمؤلف «تاريخ الفلسفة الحديثة» هو إقامة مطابقة ترادفية بين الطبيعة الطابعة (الخالقة عند يوسف كرم) و«الله بالتعبير الديني». وإذ يعاود الله على هذا النحو انتصابه في مواجهة الطبيعة، فإن البقية الباقية من السبينوزية تضيع، من جهة ثانية، في عماء الخلط بين «الصفات والأحوال»، مما ينسف البناء المفهومي الذي شاده سبينوزا وينى على أساسه ميتافيزيقاه. فعلى التمييز بين «الصفات والأحوال»، لا على الخلط بينهما كما في تعريف الجابري/ كرم، يقوم التمييز الاعتباري بين الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة. فالأولى هي مملكة الصفات حصراً، فيما الثانية مملكة الأحوال حصراً. وبلفظ سبينوزا نفسه، فإن «ما ينبغي فهمه من الطبيعة الطابعة هو ما هو في ذاته ومتصور بذاته، أي بعبارة أخرى صفات الجوهر التي تعبر عن ماهية أزلية ولا متناهية، أي الله... وما أعنيه بالطبيعة المطبوعة هو كل ما ينجم عن ضرورة طبيعة الله... أي جميع أحوال صفات الله من حيث هي منظور إليها كأشياء موجودة في الله، ولا يمكن أن توجد ولا أن تتصور بدون الله»^(٣٩). وكما هو واضح من النص فإن ثلاثة مفاهيم تتحكم ببناء الميتافيزيقا السبينوزية: الجوهر وهو ما هو في ذاته ومتصور في ذاته، وهو المعطى المطلق واللامشروط؛ والصفة وهي ما ليس في ذاته، ولكنه متصور في ذاته، وهي ما يمكن أن يقع تحت معرفتنا من محمولات الجوهر وما لا يعدو أن يكون حصراً سوى الفكر والامتداد؛ والحال وهو ما ليس في ذاته ولا متصور في ذاته، لأنه ليس إلا تعيناً متناهياً لإحدى صفتي الجوهر اللامتناهييتين، مثل التفكير والإرادة والشهوة والغضب وغير ذلك من الانفعالات التي يتعين فيها أو «يحل» الفكر اللامتناهي، ومثل الهيئة والشكل

(٣٩) سبينوزا: «الأخلاق»، المقالة الأولى، القضية ٢٩، الشرح، في الأعمال الكاملة، ٣، ص ٥٣.

والحركة وجملة الأجسام التي يتعين فيها أو «يحل» أيضاً الامتداد اللامتناهي. ولا شك أننا نتعرف هنا مفردات توما الاكويني والسكولائية الرسيطة. ولكن في هذه الحال كما في تلك لا يتبنى سينيوزا المصطلحات المتداولة في المجال الفكري الذي ينتمي إليه إلا بعد إعادة شغلها وتعديل دلالتها. فديكارت كان جعل من الفكر محمولاً رئيسياً أو صفة للجوهر النفسي، مثلما جعل من الامتداد محمولاً رئيسياً أو صفة للجوهر الجسيمي. ولكن سينيوزا، إذا جعل من الجوهر واحداً ولا متناهياً هو «الله أو الطبيعة»، جعل من الفكر والامتداد صفتين لهذا الجوهر. أما ما كان عند ديكارت تعينات للجوهر من محمولات ثانوية أو أعراض وخواص من شكل أو حركة أو لون أو وزن أو انفعال أو حالة نفسية، فقد صار عند سينيوزا هو الحال.

وبديهي أن المهم في السينيوزية ليس هذا التوظيف التقني للمصطلح الدارج، بل حولتها - تحت غطاءه - من المضمون بالتضامن والمواكبة مع الثورة العلمية الكبرى للمقرن السابع عشر. فالقول بأن الجوهر واحد وهو «الله أو الطبيعة»، وبأن محموليه الرئيسين هما «الفكر والامتداد»، قد أتاح لأول مرة في تاريخ الفلسفة، على العكس تماماً مما كان يسعى إليه ما لبرانش، إمكانية قراءة ثانية للإلهيات باعتبارها هي نفسها طبيعيات. ولئن لم يكن شأن للفلسفة، منذ تأليه أرسطو للعقل، سوى التأكيد على أن المحمول الرئيسي، وربما الوحيد، للجوهر الإلهي هو الفكر، فإنه لم يجرؤ أحد قط في تاريخ الفلسفة، منذ انقطاع دابر الطبيعيين الايونيين والماديين الذريين، على أن يجعل من الامتداد محمولاً مشاركاً في الجوهر لله. فبالامتداد تكون الطبيعة المستبعدة بحكم «جسميتها» على مدى ألفي سنة من حقل تفكير الفلاسفة «الإلهيين»، قد استعادت اعتبارها وتبدت في حلية جديدة وجلييلة معاً بوصفها «جسم الله» اللامتناهي. وخارج هذا الجسم، الذي هو محل كل الوجود، لا وجود إلا للعدم، والعدم فرض مستحيل وعشي. فالطبيعة لا متناهية، لا حد يحدها من خارجها، ولا خارجية لها أصلاً، وإن يكن الله هو مبدأ معقوليتها فهذا المبدأ كامن فيها غير مفارق لها: «الطبيعة تعرف بنفسها لا بأي شيء آخر. وإلى ماهية الصفات اللامتناهية التي تتألف منها... يعود الوجود، بحيث لا وجود خارجها لأية ماهية ولائي وجود، وعلى هذا النحو تكون الطبيعة مطابقة أتم المطابقة لماهية الله»^(٤٠). وفي الوقت الذي ترفع هذه المطابقة القوام الاونطولوجي للطبيعة إلى مستوى الله

(٤٠) سينيوزا: «رسالة قصيرة...»، مصدر آلف الذكر، ص ١٦٢.

فإنها تؤسسهما معاً في حياثة مطلقة، على صعيد العلية كما على صعيد المعقولية. فأن يكون الله هو الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة معاً، فهذا معناه أن «العلة الأكثر موافقة لله هي العلة المحايثة»، أي العلة التي تؤلف ومعلولها «كلاً واحداً»^(٤١)، والتي لا تفصلها عن معلولها أية مسافة، والتي تتعين في معلولها تعين الجوهر في صفاته، والصفات في أحوالها. وما يصدق على العلية يصدق على المعقولية. فكما أن علة الطبيعة تطلب فيها لا من خارجها، كذلك فإن «معرفة الطبيعة يجب أن تطلب من الطبيعة نفسها»^(٤٢). فما دامت الطبيعة «واحدة دوماً»، وما دامت قوانينها بدورها «واحدة دوماً في كل مكان»، فهذا معناه أنه «لا يمكن أن تكون هناك سوى وسيلة واحدة وحيدة لفهم طبيعة الأشياء، كائنة ما كانت: عن طريق قوانين الطبيعة وقواعدها الكلية»^(٤٣).

إن هذه الإحالة، في معرفة الطبيعة، إلى الطبيعة ذاتها تؤكد أن قصب السبق في الانتماء إلى المجال العقلي الجديد الذي دشنته الثورة العلمية للقرن السابع عشر يعود بلا جدال إلى السبينوزية. ولكن حتى لو أقرنا لها بهذا التقدم على سائر المذاهب العقلانية التي تمخضت عنها الخصوبة الفلسفية للقرن السابع عشر، فإننا لا نكون أوفيناها حقها. فالسبينوزية لا تحفر بمعول العلم وتتخذ في خندقه فحسب، بل تتقدم أيضاً لاحتلال موقع أمامي وصدامي في المواجهة مع الرؤية اللاهوتية القديمة للعالم من خلال موقفها العلني من مسألة المعجزة. وفي هذه المسألة تحديداً يبرز من جديد تفرق السبينوزية مع المألبرانشية. فالله المألبرانش، رغم حبه للنظام، لا يحجم بين الحين والآخر عن خرق العادة أو القانون الطبيعي بتدخل من إرادته الجزئية بالتصالب العمودي مع إرادته الكلية المحددة لنظام الطبيعة. وبالمقابل، فإن إله سبينوزا لا يفعل إلا وفق طبيعته الأزلية ومن داخلها. لإرادته لا تغيير، ولا بالتالي الأشياء. وهو لا يؤدي مفاعيله بحرية إرادته، بل بضرورة إرادته. وهو لا يؤتيها بغير ما هي كائنة عليه، ولا في نظام مغاير لما كانت ولما ستظل كائنة عليه. وبما أن قضاء الله ثابت وأزلي كوجوده بالذات، وبما أن كماله يقتضي ألا يقضي بغير ما قضاه، وعلى النحو عينه الذي قضاه به من الأزل، فإن قوانين الطبيعة لا تعود والحالة هذه سوى اسم آخر للقضاء الإلهي. كما أن تقييد القضاء الإلهي للطبيعة لا

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(٤٢) سبينوزا: الرسالة اللاهوتية - السياسية، في: الأعمال الكاملة، م ٢، ص ١٣٩.

(٤٣) الأخلاق، مصدر آتف الذكر، ص - ١٣٤.

يعود إلا تقييداً من قبل الطبيعة بقوانينها الصادرة دوماً عن ضرورة أبدية . ولهذا فإنه «لا يحدث أبداً شيء مضاد للطبيعة»، إذ «لو حدث شيء في الطبيعة مناقض لقوانينها الكلية، لكان في ذلك نقض لقضاء الله وعقله وطبيعته». «ولو سلمنا بأن الله يفعل بعكس قوانين الطبيعة، لاضطررنا إلى التسليم أيضاً بأنه يفعل بعكس طبيعته الخاصة، وهذا هو العبث بعينه». وخلافاً لما يعتقدُه العامي والمتكلم، سواء أكان يهودياً أم مسيحياً أم مسلماً، فإن قدرة الله أظهر بنظام الطبيعة منها بالمعجزة: «فلا سبيل إلى معرفة ماهية الله ولا وجوده ولا عنايته بالمعجزات، بل أحسن ما يكون إدراكنا لها من خلال نظام الطبيعة الثابت والدائم». والمعجزة، إذا صح تعريفها بأنها «ما فوق طبيعية» أي خارقة لقوانين الطبيعة، لا تزيدنا معرفة بماهية الله، بل تزيدنا على العكس جهلاً بها، «تجعلنا نشك بالله وبكل شيء» لأنها إنما تخرق النظام الثابت والدائم للطبيعة من حيث هو تعينُ للقضاء الإلهي وتعبير عن ماهية الله الثابتة الأزلية اللامتناهية: «إذ لو حدث شيء في الطبيعة لا يتقيد بقوانينها الخاصة، لكان في ذلك نقض للنظام الضروري الذي أثبتَه الله أبد الأبد في الطبيعة بمقتضى القوانين الكلية للطبيعة، ولكان بالتالي مناقضاً للطبيعة وقوانينها، ومن ثم فإن الإيمان بالمعجزة فمين بأن يجعلنا نشك في كل شيء ويأن يتأدى بنا إلى الإلحاد». ومهما يكن من أمر، وخلافاً لما يعتقدُه العامي والمتكلم، فإن «المعجزة لا تحدث خارج الطبيعة، بل فيها»، وما يحدث في الطبيعة لا يمكن أن يكون «ما فوق طبيعي»، لأن كل ما يحدث فيها إنما يحدث بإرادة الله الأزلية والثابتة، مما يعني أنه «يحدث بمقتضى قوانين الطبيعة ونظامها» ولا يعني البتة أن «الطبيعة أمسكت عن الفعل أو أن نظامها قد خرق». والواقع أن قوانين الطبيعة، المطابقة للقضاء الإلهي، «كاملة وخصبة إلى حد لا تحتاج معه إلى أن يضاف إليها شيء أو يقتطع منها شيء». والمعجزة لا تتبدى معجزة، أي كأنها «شيء جديد» غير مسبوق إليه في الطبيعة، إلا بسبب «جهل البشر». وبعبارة أخرى، إن المعجزة «شيء طبيعي»، ولا بد من تفسيرها على أنها شيء طبيعي، أي على أنها، مثل سائر «الأمياء الطبيعية»، حادثة عن القدرة والقضاء الإلهيين، ومتفيدة بالتالي بنظام الطبيعة الثابت والدائم. وإذا كان العامي لا يعبد الله إلا «بحذف العلل الطبيعية وبتخيل أشياء متعالية على نظام الطبيعة»، فإن العاقل، أي الإنسان الذي يعيش تحت سلطان العقل، ذلك «النور الإلهي» الذي هو «أكبر الهبات» و«الجزء الأفضل من كياننا»، يطلب عبادة الله بـ «علم الطبيعة» التي لم يخلقها الله عاجزة ولا أوجد لها قوانين عقيمة إلى درجة تتطلب تدخله في كل لحظة، بل جعل لها من القدرة

اللامتناهية ومن رحابة القوانين «بما يجعلها تتسع لكل ما هو متصور بالعقل الإلهي»^(٤٤). وإذا كانت المعجزة لا تتجاوز القضاء الإلهي، ولا نظام الطبيعة، بل فقط الفهم البشري، فإن المهمة التي تقع على العقل الإنساني في هذه الحال هي التحرر من جهله وقصوره وأخذ نفسه بالاجتهاد ليقرب بأكبر قدر مستطاع من فهم الأشياء على حقيقتها؛ وهذا يقتضيه، أول ما يقتضيه، إصلاح نفسه؛ وهي مهمة كان تصدى لها سبينوزا منذ مؤلفه الأول الذي أطلق عليه تحديداً اسم «إصلاح العقل»: «يجب قبل كل شيء التفكير بوسيلة لشفاء العقل وتطهيره بحيث يعرف الأشياء بنجاح، وبلا غلط، وعلى أفضل نحو ممكن»^(٤٥).

وبالعودة إلى نص الجابري فإننا لا نلاحظ فقط تغييباً تاماً لوجه سبينوزا هذا كمؤسس جري لمذهب تطبيع الطبيعة، بل تنكيراً له كذلك خلف قناع العقلانية ما قبل الطبيعية، أي العقلانية التأملية المتعالية على الطبيعة والتمتية إلى مثالية «العقل الكوني المحايث للطبيعة، المنظم لها، المتحكم في صيرورتها»^(٤٦). فهذا التأويل لمذهب سبينوزا لا يقحم عليه مفهوماً لم يقل به قط هو مفهوم «العقل الكوني» فحسب، بل يلغي السبينوزية من أساسها لأنه يؤسس فيها من جديد القطبية الثنائية التي جاهدت لتحرير التفكير الفلسفي منها من خلال تحولها الانقلابي من فكرة «الله و الطبيعة» إلى فكرة «الله أو الطبيعة». وصحيح أنه يقال لنا إن هذا «العقل الكوني» إياه «محايث للطبيعة»، ولكن هذه المحايثة اللفظية لا تلبث أن تنقلب حالاً إلى مفارقة مفهومية من خلال تأكيد الجابري على أن «العقل الكوني» هو «المنظم للطبيعة، المتحكم في صيرورتها، مع كل ما يعنيه ذلك من تحويل في الحاكمية والفاعلية منها إليه ومن إدراجها من جديد في خانة المحكومة والانفعالية والسلبية. وإذا كان النص يجعل من سبينوزا على هذا النحو وريثاً مباشراً للمخطوط الاناكساغوري المزعوم عن طبيعة عمائية وعقل منظم، فإننا نملك - علاوة على روح المذهب القائم كله على فكرة أزلية الطبيعة وإزلية نظاميتها وأزلية القضاء الإلهي المتعين بها والمتعينة به منذ الأزل بدون «متى» ولا «قبل» ولا «بعد» - نصاً حاسماً يسهفه فيه سبينوزا موقف العامي الذي لا يستطيع، استناداً إلى مثل ذلك المخطط،

(٤٤) الرسالة اللاهوتية - السياسية، مصدر آتف الذكر، ص ٨٧ - ١٣٣.

(٤٥) سبينوزا: رسالة في إصلاح العقل وفي أفضل سبيل يجب اتباعها للوصول إلى المنة الحقة بالأشياء، في: الأحمال الكاملة، ١، ص ١٨٥.

(٤٦) تكوين العقل العربي، ص ٢١.

إلا «أن يتخيل قوتين متمايزتين عددياً واحدهما عن الأخرى: قوة الله وقوة الأشياء الطبيعية... وأن يتخيل [في الوقت نفسه] قوة الله شبيهة بقدرة جلاله ملكية، وقوة الطبيعة شبيهة بقوة هوجاء»^(٤٧). أما فيما يتعلق بالفعل الكوني «التدخلي»، الذي يقوم في نص الجابري بدور «الله» في تصور العامي الثنائي القطبية، فإن سبينوزا، الرافض لأي تدخل في الطبيعة من خارجها ولو في شكل معجزة، يسقطه من حسابه تماماً، ويؤثر أن يتعامل بدلاً منه مع عقل واقعي هو العقل البشري الذي لا سلطان له إلا من داخل سلطان الطبيعة لأنه ليس إلا جزءاً - وإن الأفضل - من الإنسان الذي هو جزء يسير من الطبيعة: «إن الطبيعة لا تتحدّ بقوانين العقل البشري الذي لا موضوع له سوى خير البشر وحفظهم؛ فهي تنطوي على لا تنأى من قوانين أخرى تعود إلى النظام الأزلي لجماع الطبيعة التي ما الإنسان إلا جزء صغير منها. وفي كل مرة يظهر لنا فيها شيء من الأشياء سخيفاً أو عبثاً أو رديئاً في الطبيعة، فمرّد ذلك إلى أننا نعرف الأشياء جزئياً فقط ونجهل إلى حد كبير نظام وتساوق الطبيعة بكاملها ونريد أن يكون كل شيء موجهاً لفائدة عقلنا؛ وهذا على حين أن ما يحكم العقل بأنه سييء ليس شيئاً من منظار نظام الطبيعة وقوانينها بأكملها، بل فقط من منظار طبيعتنا وحدها»^(٤٨).

وإذا أخذنا بعين الاعتبار الثورة العلمية الجديدة التي سيعرفها مطلع القرن العشرين مع إلغاء أينشتاين لفكرة «الفضاء المطلق» ومع إلغاء هايزنبرغ لفكرة الموضوعية المطلقة في التجربة العلمية كما في نظرية المعرفة، فإن التجلية التي ينبغي أن تسجل لسبينوزا من وجهة النظر هذه هي تمهيد لإلغاء فكرة إطلاقية العقل من خلال توكيده على المشروطية البنوية للعقل البشري بالنظام الكلي للطبيعة التي هو جزء منها: «لو أن الله صنع طبيعة الأشياء على غير ما هي عليه، لكان عليه أيضاً أن يعطينا عقلاً آخر»^(٤٩). وصحيح أن هذه المشروطية لم تتطور - وما كان لها أن تتطور - عند سبينوزا إلى تاريخية، ولكن التاريخية نفسها ماكان لها أن تصير بعداً قوامياً للعقل البشري لو بقيت مثالية «العقل الكوني»، الشارط لا المشروط، تحكم رؤية العقل البشري لتاريخه.



(٤٧) الرسالة اللاهوتية السياسية، ص ١١٧.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

(٤٩) سبينوزا: خواطر ميتافيزيقية، في: الأعمال الكاملة، م ٤، ص ٣٧٦.

المشكل أنه عبر موشور هذه المثالية حصراً يصبر الجابري أن يقرأ تاريخ العقل الغربي خلال خمسة قرون من «تطور» لم يفعل فيه أكثر من أن يراوح مكانه: «لقد بقي الفكر الأوروبي الحديث، رغم كل ثوراته على «القديم»، متمسكاً بفكرة «العقل الكوني» متصوراً إياه على أنه «القانون» المطلق للعقل البشري». وسواء نظر إلى هذا العقل على أنه قائم بذاته مستقل عن فكرة الله، أو نظر إليه على أنه هو الله ذاته، فإن العلاقة بينه وبين نظام الطبيعة تبقى هي هي: إنها المطابقة، أو على الأقل المساواة. ولقد انعكس هذا التصور حتى على اللغة، واللغات الأوروبية ذات الأصل اللاتيني خاصة، حيث نجد كلمة RATIO (أو ما اشتق منها مثل كلمة RAISON الفرنسية) تعني في آن واحد: العقل والسبب. يقول كورنو: «إن كلمة RAISON (= عقل، بالفرنسية) تدل: تارة على ملكة للكائن العاقل، وتارة على علاقة بين الأشياء بعضها ببعض، بحيث يمكن القول إن عقل الإنسان (أو العقل الذاتي) يتبع ويدرك عقل الأشياء (أو العقل الموضوعي)»^(٥٠).

ورغم تردد كلمة «عقل» في هذا النص المختضب، بالعربية والفرنسية واللاتينية، اثنتي عشرة مرة، فإن المحاكمة العقلية المباطنة للنص لا تبدو لنا «عقلانية» إلى هذا الحد، إذ تحكمها مغالطات أساسية ثلاث: ١ - على مستوى مفهوم «العقل الكوني»؛ ٢ - على مستوى المطابقة بين العقل ونظام الطبيعة؛ ٣ - على مستوى المطابقة الجزئية الموضوعية على لسان كورنو بين «العقل الذاتي» و«العقل الموضوعي».

١ - فعندما يقول الجابري: «بقي الفكر الأوروبي الحديث، رغم كل ثوراته على «القديم»، متمسكاً بفكرة «العقل الكوني» متصوراً إياه على أنه القانون المطلق للعقل البشري»، فإنه، على «مجرى العادة»، لا ينطق بشيء إلا ليسكت عن شيء آخر. فالمنطوق به ههنا هو انتماء فكرة «العقل الكوني» إلى «القديم»، ولكن المسكوت عنه بالمقابل هو كون «العقل الكوني» موروثاً مباشراً، لا للأكاديمية أو المشائية الأثينية الوارثة للمخطط الأناكساغوري كما قد يفهم من سياق النص، بل للمدرسة الرواقية، وتحديداً الرواقية القديمة والوسطى. والحال أن ما من أحد من الفلاسفة الرواقيين كان أثينياً، ولا حتى يونانياً. بل جميعهم بلا استثناء كانوا «شرقين»، أو بالتعبير الدارج يومذاك «آسيويين». وهذا بإجماع مؤرخي الفلسفة. فالرواقية، على حد تعبير برتراند راسل، هي «الأقل يونانية جوهرية» من أية مدرسة أخرى

(٥٠) تكوين العقل العربي، ص ٢٠.

للفلسفة». وبدون أن ينفي وجود «تأثيرات كلدانية»، فإنه يحدد بأن «معظم الرواقين الأوائل كانوا سورين»^(٥١). ويدوره يؤكد شارل فرنر، في معرض حديثه عن الرواقية والايقورية، إن «الفلسفة اليونانية، مباشرة بعد أرسطو، وجدت مثلها الرئيسيين في العالم الشرقي»^(٥٢). ويتوسع عبد الرحمن بدوي فيقول: «ظاهرة التأثير بالتزعات الشرقية أوضح ما تكون لدى مذهب الرواقية، خصوصاً إذا لاحظنا أيضاً أن رؤساء المذهب قد صدروا عن بلدان تقع في آسيا الصغرى أو في الجزر الشرقية من الأرخيبيل أو في بلاد موجودة على الحدود مباشرة بين بلاد الفرس وبين البلاد اليونانية، فكانهم قد نشأوا جميعاً في بيئة كان التأثير فيها بالعناصر الشرقية واضحاً كل الوضوح. وإذا كانت أثينا قد استمرت مع ذلك مدة طويلة المركز الرئيسي للحركة الفكرية في بلاد اليونان، واستطاعت أيضاً أن تقاوم نفوذ الاسكندرية وروما المتزايد، فإنه يلاحظ كذلك أن رؤساء هذه المدرسة، وإن علموا في أثينا، فإن بلادهم الأصلية كانت أقرب ما تكون إلى الشرق، والذين كانوا أثينيين حقاً كانوا أتباعاً وفي مركز ثانوي بالنسبة إلى رؤساء المدرسة. فمن الناحية الجغرافية أيضاً نجد إذاً أن انحطاط الفلسفة قد اقترن بانتقال مركزها الرئيسي من أثينا إلى الشرق»^(٥٣). أما أكثر من يتوسع في تفصيل المصادر «الشرقية» و«السامية» للرواقية - بدون أن يستتبع ذلك من طرفه حكم إدانة من طبيعة «استشراقية» - فهو إميل برهيه الذي يقول: «بقيت أثينا هي مركز الفلسفة، لكن ليس بين الفلاسفة الجدد أثيني واحد، ولا حتى إغريقي واحد من البر اليوناني؛ فجميع الرواقين المعروفين بهذا الاسم في القرن الثالث (ق. م) كانوا من الأغراب والدخلاء، وقد قدموا من الأمصار الواقعة في أطراف الحضارة اليونانية وعند تخومها، وهي أمصار غير معنية بالتراث المدني المتمحور حول فكرة وحلة اليونان الكبرى، ومتأثرة بمؤثرات أخرى

(٥١) تاريخ الفلسفة الغربية، ص ٢٧١.

(٥٢) الفلسفة اليونانية، ص ١٥.

(٥٣) موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ٥٢٧، وكذلك، وبالحرف الواحد، تعريف الفكر اليوناني، ص ١٠. أما بصلد حكم القيمة التبحيسي، في ختام النص فإننا، بغض النظر عن مضمون الحكم ومدى مطابقته للحقيقة التاريخية نسأل: لماذا يغيب ع. بدوي عن مجال الوعي الواقعة المضادة المتمثلة في أن أثينا نفسها ما صارت كما رأينا مركزاً مزدهراً للفلسفة إلا بفضل مهاجرة الفلاسفة إليها، ولا سيما من «الشرق» الإيوني و«الآسياني»؟ وستكون لنا عودة على كل حال إلى هذه المركزية الالئية الأوروبية المؤسسة على «الجغرافية الفلسفية» والمعاد إنتاجها برسم جلد الذات، لأن الجابري نفسه كما سنرى سيتصدى لتحديد المصادر التاريخية للفلسفة ازدهاراً وانحطاطاً على أساس توازعهما الجغرافي ما بين غرب وشرق، وغارفا ما بين روما والاسكندرية.

غير المؤثرات الهلينية، وعلى الأخص الصادر منها عن شعوب مجاورة من عرق سامي. فزينون، مؤسس الرواقية، رأى النور في كتيوم، إحدى مدن قبرص، وهي المدينة عينها التي أنجبت تلميذه برسيوس، أما المؤسس الثاني للمدرسة، خريزيبوس، فمن مواليد طرسوس أو صولي من أعمال قيليقيا، كما أن ثلاثة من تلامذته، وهم زينون وانبتيار وأرخيدامس، ولدوا في طرسوس؛ ومن بلدان سامية قحة قدم هيرلوس القرطاجي، تلميذ زينون، وبوثيوس الصيدوني، تلميذ خريزيبوس؛ ومن جاء منهم من الأمصار القريبة هم اقليانيس الآسوسي (من أسوس على الساحل الايولي)^(٥٤)، وتلميذان آخرا لزينون، وهما أصفائيروس البوسفوري ودرنيسيوس الأرقيلي في بثينة على البحر الأسود؛ ومن الجيل الذي أعقب خريزيبوس قدم ديوجينيس البابلي وابولودورس السلوقي من بلاد الكلدانيين البعيدة^(٥٥). وهذا فيما يتعلق بممثلي الرواقية القديمة وحدهم ودون ذكر ممثلي الرواقية الوسطى الذين من كبار ممثليهم باناتيوس الرودي وبوزيدونيوس الأقامي وانطيوخوس العسقلاني.

إن هذا الإلحاح منا على الأصول «الشرقية» للرواقية ليس الغرض منه تضسيد أي «جرح نرجسي» عن طريق ممارسة مركزية إثنية مضادة. ولكن ما دامت كل الأطروحة المباطنة لمشروع «نقد العقل العربي» هي تأسيس «الشرق» - و«المشرق» المتضرع منه - في لاعقلانية تكوينية وبنوية معاً، فقد بدا لنا ضرورياً التوقف ملياً عند تلك المدرسة من مدارس الفلسفة اليونانية - أي المكتوبة باليونانية - التي تبوأ فيها تراث العقل مكانة حلت «مؤرخ اللوغوس» الذي هو إميل برهيه على القول بأنه مع الرواقية «احتل العقل المساحة كلها وطرد كل ما ليس بضعة منه»، كما حملت في الماضي شيشرون، التلميذ اللاتيني لبوزيدونيوس السوري وانطيوخوس الفلسطيني، على القول بأنه مع الرواقية «اتخذت الفضيلة من العقل وحده مقراً»^(٥٦).

والحال أنه في إطار «موناكية العقل» هذه طوّر مؤسس المذهب الرواقي زينون القطيني - نبي اللوغوس كما يصفه إميل برهيه - فكرة «العقل الكوني»، أي القانون الأكبر الحاكم للكون. فالعقل الكوني هو مهندس العالم ومعماره، وهو أشبه ما

(٥٤) إيرليا: المفاتعة الجنوية الغربية من آسيا الصغرى.

(٥٥) تاريخ الفلسفة، ٢م، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ص ٣٧.

(٥٦) شيشرون: الاكاديميات الأخيرة، ١ك، ١٥، ف ٣٨، نقلاً عن إميل برهيه: تاريخ الفلسفة، م ٢، ص ٨٩.

يكون بـ «زفس... القائد الأعلى لحكومة الكون» بحسب إحدى الشذرات القليلة المتبقية من تراث زينون. ونظراً إلى قلة هذه الشذرات وتفرقها، فلنترك لشارل فرنر، مؤرخ الفلسفة اليونانية من حيث هي «وعي العقل لذاته ووثوقه بحريته ولاتناهيته»، أن يعيد بناء المذهب الرواقي في «العقل الكوني»:

«إن العقل الكوني، الذي أحدث الأشياء طراً، هو الله، خالق العالم... وهذا الله هو في الوقت نفسه الماهية الجوهرية للعالم. إذ ليس العقل هو فقط المصدر الذي تنحى عنه الأشياء، بل هو أيضاً الجوهر، المائل في كل مكان، والذي منه جبلت الأشياء طراً. الله إذن ليس فقط المبدأ الخالق للعالم: بل هو العالم نفسه، في ماهيته الحقيقية، في وحدته التي لا تحول ولا تفسد. ولهذا يقول الرواقيون إن العالم جوهر الله بالذات. وما نسميه بالطبيعة، أي جملة الأشياء المتساقطة، أي الكون من حيث هو محكوم بمبدأ عاقل، ما هو سوى الله... والعقل الكوني هو القانون الذي يربط الأشياء كلها بعضاً ببعض، والذي لا يخرق أبداً. وهذا القانون يسمى القدر: فالقدر هو العقل الكوني من حيث هو علة الأشياء طراً، ومن حيث هو مولد ترابط جميع العلل الجزئية... وهذا الترابط، الذي يقيمه العقل الكوني بين الأشياء، هو مصدر تساوق العالم. فمن خلال ترابط العلل يتحكم العقل بالأشياء وفق قواعد الكمال، ويجعل من الكون آية بديعة من الفن، يسهر بنفسه على صونها بثبات لا يتزعزع. ومن وجهة النظر هذه يأخذ القدر اسم العناية الإلهية... فمن أي ناحية تفحصنا الكون وعائناً نظام العالم وجماله، تحتم علينا أن نستنتج بأنه محكوم على أبدع نحو من قبل عقل إلهي يسهر على خلاص الوجودات طراً»^(٥٧).

وليس من العسير هنا أن نلاحظ أن هذا العقل الكوني الرواقي تصبغه صبغة دينية عميقة. ولكن هذا هو أيضاً واقع حال العقل الكوني الذي قالت به الفلسفة الأوروبية الحديثة، ابتداءً بمالبرانش وانتهاءً بهيغل الذي بلغت معه مثالية هذا العقل ذروتها. فالعقل الكوني عند مؤلف «البحث عن الحقيقة» غير قابل للتمييز عن الله نفسه فهو «مشارك له في الأزلية، ومشارك له في الجوهر»^(٥٨). وذلك هو أيضاً رأي كبير ميتافيزيقي حكومة العقل: فالقول بأن «العقل يحكم العالم» ليس له عند هيغل سوى مؤدى واحد وهو «الله يحكم العالم» لأن «العقل، في تمثيله الأكثر

(٥٧) الفلسفة اليونانية، ص ١٨٤ - ١٨٧.

(٥٨) مالبرانش: الأعمال الكاملة، م ٣، ص ١٣١.

عيانية، هو الله^(٥٩). وليس من العسير أيضاً أن ندرك طبيعة الوظيفة التاريخية المتوازنة لهذا التآلية العقلي الذي يربط، عبر جسر زمني يجاوز الألفي سنة، بين العقلانية الرواقية القديمة والعقلانية الأوروبية الحديثة. فالرواقية، التي تطورت في ظل امبراطورية الاسكندر المقدوني التي حققت أول وحدة عالمية في التاريخ، كانت تعكس وتلبى معاً الحاجة إلى توحيد على صعيد الفكر والروح موازٍ للتوحيد السياسي الذي فرضه الاسكندر على الشعوب^(٦٠). ونظراً إلى الطبيعة القومية والمحلية لجميع الالهة والأديان التي كانت سائدة آنئذ، وفي ظل غياب ديانة توحيدية كتابية من قبيل المسيحية التي لن ترى النور إلا متأخرة ثلاثة قرون، كان الإله الوحيد الذي يمكن أن يكون له بعد كوني حقاً هو العقل. والحال أن هذه الحاجة إلى الكونية هي التي عادت ففرضت نفسها من القرن السابع عشر فصاعداً، وإن في سياق تاريخي مغاير. فالثورة العلمية الكوبرنيكية - الغاليلية، وما تأدت إليه من دمار للكسموس اليوناني - اللاتيني، ومن اهتزاز بالتالي في التصور الديني للعالم المتضامن مصيرياً مع صورة بعينها «للسماء»، قد أوجدت الحاجة إلى إعادة بناء عقلية لفكرة الله بحيث تعود إليها قوتها الاقناعية، بل الإلزامية، لبني البشر كافة، على تعدد اعتقاداتهم وأهوائهم وانتماءاتهم. فالعقل الكوني هو بالتعريف ما لا يمكن أن يختلف فيه اثنان. وفي زمن الاختلاف الذي هو زمن القطيعة المعرفية التي تمثلها كل ثورة جذرية حقاً بهذا الاسم، فإن الله لا يستعيد دوره كمبدأ هوية إلا بقدر ما لا تعود له من هوية سوى كونه عقلاً مطلقاً وكونياً. وذلك هو إله الفلاسفة الذي يريدونه بقوة العقل ملزماً للجميع بالتعارض مع إله الدين الذي لا يلزم سوى أتباعه.

٢ - إذا أتينا الآن إلى موضوع «المطابقة» التي يجعلها مؤلف «تكوين العقل العربي» - بعد فكرة «العقل الكوني» - الأسس الثاني الذي قام عليه «الفكر الأوروبي

(٥٩) هيجل: دروس في فلسفة التاريخ، ص ٣٩.

(٦٠) ربما كان خير من عبر عن هذا الدور التوحيدي الموازي الذي كانت الرواقية مرشحة له هو فلوطرخوس الحيروني الذي قال في كتابه «قسمة الاسكندر»: اكتب زينون كتاباً في «الجمهورية» حقيقة بكل الاعجاب، ومبدؤه أن البشر لا يجوز لهم أن يفرقوا إلى مدن وشعوب، لكل منها قوانينه الخاصة، فالبشر جميعاً أبناء وطن واحد، إذ إن حياتهم واحدة والكون الذي يحيطون فيه واحد... وما كتبه زينون في حلمه حققه الاسكندر واقعاً... فقد جمع كما لو في باطية شعوب العالم قاطبة... وأمرها بأن ترى في الأرض وطنها، وفي جيشه قلعتها الحصينة، وفي أهل الخير أهلها، وفي الأشرار أغراباً. - نقلًا عن أميل برهيه: الفلسفة الهلنسية والرومانية، ص ٨٨.

الحديث»، نجد أن المغالطة تتطور لتأخذ - لا تتردد في استعمال هذا التعبير - حجم الفضيحة. وذلك للاعتبارات الأربعة التالية:

الاعتبار الأول: خلافاً لما يفترضه مؤلف «تكوين العقل العربي» فإن المطابقة بين العقل ونظام الطبيعة، أو بتعبير أدق وأكثر فلسفية بين العقل ونظام الأشياء، هو الأسس الذي قامت عليه نظرية المعرفة التابعة، لا للفكر الأوروبي الحديث كما يدعي، بل تحديداً وحسراً للسكولائية اللاتينية، أي أرسطية القرون الوسطى. وقد كان يمكن لمؤلف «تكوين العقل العربي»، بالرجوع إلى تاريخ أو معجم مختص بالفلسفة الوسيطية، أن يتحقق من أن تعريف «الحقيقة» بأنها «المطابقة بين الأشياء والعقل» هي «واحدة من الصيغ الأكثر ذبوعاً» في تلك الفلسفة، إن لم تكن - هذا شأنها في أكثر الأحيان - «التعريف الأكثر تبسيطية والأكثر مفسدة وسذاجة بين تعاريف الحقيقة»^(٦١). وليس أدل على هذا النسب الوسيطى لموضوع «المطابقة» من كونها لا يؤتى لها بذكر في التواريخ والمعاجم إلا باللاتينية AD ADEQUATIO REI ET INTELLECTUS. وهي لا يؤتى لها بذكر أصلاً إلا منسوبة إلى القديس توما الاكوييني. يقول مثلاً مؤلف «الحقيقة»، وهو كتاب مدرسي: «يتفق رأي الجميع على ما يبدو منذ أيام توما الاكوييني في القرن الثالث عشر على تعريف الحقيقة بأنها المساواة أو المطابقة بين العقل الذي يتصور الشيء و«الشيء» الذي يتصوره، بين الذهن والواقع»^(٦٢). وإحال أنه إذا كان توما الاكوييني هو بالفعل من شرع لهذه الموضوعه وخصّها بـ «مسألة» على حدة هي المسألة السادسة عشرة من كتابه الأول من «الخلاصة اللاهوتية»، فإنه هو نفسه من يقر بمدبونيته في هذا الموضوع لكثيرين تقدموا عليه ابتداءً بالقديس أغسطينوس ومروراً بالقديس انسلم وهيلاريوس البواتياني وانتهاءً بابن سينا واسحق الاسرائيلي^(٦٣).

الاعتبار الثاني: ما دنا أصلاً بصدد المضاربة على العقل العربي والتهويل عليه بمقولة «المطابقة» المعزوة أبوتها إلى العقل الغربي الحديث حصراً، فإن هذا الإحضار بقلم الاكوييني لمثلي الفلسفة العربية الاسلامية في المجال التداولي للسكولائية

(٦١) إثنين جيلسون: التوماوية Le Thomisme، الطبعة السادسة للتحفة، منشورات نران، باريس ١٩٧٢، ص ٢٩٠ - ٢٩١.

(٦٢) بير كامن: الحقيقة La Vérité، منشورات هاتيه، باريس ١٩٩٣، ص ٦.

(٦٣) القديس توما الاكوييني: الخلاصة اللاهوتية، مصدر آف الذكر، م ١ ص ٢٧٥.

اللاتينية يكتسب أهمية خاصة. نقول ذلك لا لأننا معنيون بحال من الأحوال بـ «مسك دقاتر» في المحاسبة الحضارية من متعلق مركزية أثنية مضادة تنغيا أن تعزو إلى الذات العربية الإسلامية إنجازات «الآخر» المنزل منزلة «الخصم» و«الضد»، بل اعتقاداً منا بأن المناقصة على العقل العربي كالمزايدة عليه لا يمكن، بحكم حولتها المسبقة من الهوى المتحيز، إلا أن تنزع، ولو بصورة لا شعورية إن لم يكن عن جهل أصلاً، إلى تزييف المعطيات المعرفية وتحريف الحقيقة التاريخية، بل قلبها إلى ضدها كما في البند الذي نحن بصدده من مشروع «نقد العقل العربي». ذلك أن «المطابقة بين الأشياء والعقل» ليست بغير غريبة عن العقل العربي الإسلامي فحسب، بل هي من إنتاجه أصلاً. والشاهد هو القديس توما الاكوييني نفسه الذي يقول في البند الثاني من المسألة السادسة عشرة إن إسحق هو من عرّف الحقيقة بأنها «مطابقة الشيء والعقل»^(٦٤). وإسحق هذا هو إسحق بن سليمان الاسرائيلي المعروف بالكحال، وهو طبيب وفيلسوف عربي، يهودي الديانة ولد في مصر (نحو ٨٥٠ - ٩٣٢ أو ٨٦٥ - ٩٥٥) وعاش في القيروان التي كانت في حينه مركزاً هاماً للثقافة العربية الإسلامية^(٦٥). والتعريف مأخوذ من كتابه «الحدود والرسوم». وبما أن الأصل العربي لهذا الكتاب ضائع ولم يحفظ لنا الزمن سوى ترجمته العبرية واللاتينية، فإنه قد لا يكون لنا أن نعلم على وجه الدقة هل استعمل اسحق الاسرائيلي تعبير «المطابقة» أم تعبيراً مرادفاً من قبيل «الموافقة» مثلاً. ولكن بما أن اسحق الاسرائيلي، وهو «أول فيلسوف افلاطوني محدث في اليهودية»، لم يكن مفكراً مبتدعاً بقدر ما كان مصنفًا «متمشاً»^(٦٦)، فلنا أن نفترض أن تعريفه الذي ذاعت شهرته للحقيقة ليس من ابتكاره، بل هو مقتبس بالأحرى من المجال التداولي لثقافة عصره. والحال أننا بالرجوع إلى معاصر لإسحق الاسرائيلي يتمتع لا بصفة التمثيل فقط، بل بصفة الإنتاج أيضاً للثقافة العربية الإسلامية، مثل الفارابي (نحو ٨٧٠ - ٩٥٠ م)، فإننا

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٢٧٦.

(٦٥) إن التأكيد على الصفة العربية والإسلامية معاً للثقافة كما للعقل في كل كتابنا هو من قبيل تغليب السمة الغالبة. فليس كل من شارك في بناء هذه الثقافة عربياً ولا حتى ناطقاً بالعربية، كما ليس كل من شارك في معمار هذا العقل مسلماً. فبالإضافة إلى غير العرب من شعوب البلدان المفتوحة، وهم الغالية، مارست أقلية من غير المسلمين من يهود ونصارى ومجوس وصابية فعاليتها الفكرية في الإطار عينه، إطار الثقافة العربية الإسلامية التي كانت للجمع بمثابة فضاء عقلي وأبستمولوجي مشترك.

(٦٦) جورج فاجندا: مدخل إلى الفكر اليهودي للعصر الوسيط Introduction à la pensée juive du moyen âge، منشورات فران، باريس ١٩٤٧، ص ٦٦.

نرى مصطلح «المطابقة» دارجاً بقلمه بوصفه «شريطة» اليقين ومعيار الحقيقة. يقول: «اليقين على الإطلاق هو أن يعتقد في الشيء أنه كذا أو ليس بكذا، ويوافق أن يكون مطابقاً. . . لوجود الشيء من خارج، ويعلم أنه مطابق له. . . فمعنى المطابقة. . . هو أنه اعتقاد النفس، إن كان موجياً، كان ذلك الشيء الذي من خارج، أعني خارج الاعتقاد، موجياً أيضاً، وإن كان الاعتقاد سالباً، كان ذلك الشيء الذي من خارج الاعتقاد سالباً. . . وقلنا: «ويعلم أنه مطابق» إنما اشترط فيه لأنه قد يجوز أن يوافق وأن يكون مطابقاً له. فلا يشعر المعتقد أنه مطابق. بل قد يكون عنده أنه عسى أن يكون غير مطابق»^(٦٧). كما أننا بالرجوع إلى مصنف مثل «تعريفات» الجرجاني، هو بمثابة سجل أمين للمفاهيم التي كانت رائجة في المجال التداولي لجملة الثقافة العربية الإسلامية، نستطيع أن نجزم بأن «المطابقة»، وليس أي مرادف آخر، كان هو المصطلح المتداول. يقول الجرجاني: «الحق في اصطلاح أهل المعاني هو الحكم المطابق للواقع. . . ويقابله الباطل. وأما الصدق فقد شاع في الأقوال خاصة ويقابله الكذب. وقد يفرق بينهما بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع. وفي الصدق من جانب الحكم. فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع. ومعنى حقيقته مطابقة الواقع إياه»^(٦٨). ترى هل من حاجة، بعد هذه الشواهد، إلى أن نضيف بأن حال ناقد العقل العربي مع هذا العقل كحال من يرمي منزله بنبل سرقه في غفلة منه من جعبته، ثم يقول له شامتاً وهو كليم هزيم: ما كان لك أن تتصدى لنزالي، فلا أنت بنابل، ولا دراية لك أصلاً بفن النبال لا رمية ولا صنعا؟

الاعتبار الثالث: إذا كانت إشكالية «المطابقة» إشكالية وسيطية لائتنية وذات أصول عربية وإسلامية، فهل في سياق استمرارية هذه الإشكالية، أم في سياق القطع معها يمكن تحديد نصاب الحداثة في مسيرة العقل الغربي؟ الواقع أن السؤال

(٦٧) الفارابي: كتاب البرهان وشروط اليقين في: «المنطق عند الفارابي»، تحقيق وتقديم د. ماجد فخري، دار المشرق، بيروت ١٩٨٧، ص ٩٨. وقد أكد جورج ناجدا، وهو الطويل الباع في الفلسفة اليهودية العربية، سبب الفارابي «الذي لا يمتثل نقاشاً إلى فكرة المطابقة بين العقل والأشياء» كما وردت عند توما الأكويني، ووصف تعريف الفارابي بأنه، ضداً على جدل المتكلمين المسلمين واليهود معاً، «إرساء للذهب عقلي جنري يضطلع فيه العقل، والعقل وحده، بدور الحكم على الحقيقة». راجع: «حول نظرية المعرفة عند سعديا»، معاد نشره في «أمشاج جورج فاجدا Mélanges Georges Vajda، منشورات جرسنتيغ، هلدشام ١٩٨٢، ص ١٤٨.

(٦٨) الجرجاني (علي بن محمد): «التعريفات»، مصور عن طبعة ليدن، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٨٥، ص ٩٤.

لا معنى له معرفياً ولا إبستمولوجياً لولا تأكيد الجابري بأن الفكر الأوروبي الحديث ظل متمسكاً بإشكالية «المطابقة» تمسكه بفكرة «العقل الكوني». إذ إن الرجوع إلى أي كتاب في تاريخ الفكر الأوروبي الحديث - ولو كان مدرسياً - لا يدع مجالاً للشك في أن هذا الفكر لم يرَ النور أصلاً إلا على ضوء تفجير إشكالية «المطابقة» ابتداء من القرن السابع عشر. وهذا في الأصل عامل آخر من عوامل الخصوبة الفلسفية لذلك القرن. فالقرون الوسطى قد استنامت - وهذا ما يجعل منها أصلاً قرونياً وسطى - إلى إشكالية «المطابقة» وبنّت عليها طمأنينتها ووثوقيتها. فما دام العقل مطابقاً للواقع، والواقع مطابقاً للعقل، فإن الدائرة مغلقة سلفاً، ولا حاجة للدهشة - قابلة للفلسفة - ولا للتساؤل ولا بالأولى للشك. فالحقيقة مطبوعة في العقل مثلما هي منقوشة في الواقع ومكتوبة في الكتب. ومن هنا فإن كل دور العقل، بالمعنى المعرفي للكلمة، هو التفسير. ومن هنا كان العلم الوسيطى بامتياز هو علم التفسير HERMÉNEUTIQUE، أي علم التعامل مع النصوص القديمة. وليس من قبيل الصدفة أن يكون الشك الديكارتي هو مفتتح الحداثة الأوروبية. فالشك، بغض النظر عن الجواب الذي أعطاه ديكارت له، يعني فتحاً لدائرة العقل من جديد، تماماً كما أن التجريب، الذي قال به ذلك المدشن الآخر للحداثة الأوروبية الذي هو فرنسيس بيكون، يعني فتحاً لدائرة الواقع^(٦٩). وفي الحقيقة، إن استخدام الصاعق الديكارتي أو البيكوني في تفجير إشكالية المطابقة هو الذي سيحدد على امتداد قرون ثلاثة متتالية الايقاع التناوبي لنظرية المعرفة الأوروبية المتأرجحة كالتناس بين تغليب قطب العقل على الواقع أو قطب الواقع على العقل. فمن ديكارت ستتطور سلالة أنصار المذهب العقلي ممثلة برجه خاص ببركلي وكانط وهيجل. ومن بيكون ستتطور سلالة أنصار المذهب الواقعي ممثلة برجه خاص ببلوك وهيوم وجيمس^(٧٠). ففي مطلع القرن السابع عشر، وفي العقد نفسه الذي انتهى فيه بيكون من تحرير كتابه

(٦٩) في الحقيقة، ورغم عودة الشهرة إلى ديكارت، فإن بيكون كان سباقاً أيضاً إلى التأكيد على وظيفة الشك كنقطة إنطلاق منهجية في المسار إلى اليقين: «إذا بدأنا في تأملاتنا باليقين انتهينا إلى الشك؛ إما إذا بدأنا بالشك وتحملناه بصبر حين من الزمن، فسوف نتهي إلى اليقين» (الأوهانسون الجديد).

(٧٠) سنلاحظ عابرين أن الجابري في إعادة بنائه لتاريخ الفكر الأوروبي الحديث قد أسقط من حسابه تماماً سلالة التجريبيين الواقعيين، وقصّر عرضه الخطاطي على أقطاب المثالية العقلية (مالبرانش)، كانط، هيجل). وهكذا تتكرر - تكراراً له حركته الدلالية الأكيدة - بالنسبة إلى الفكر الأوروبي الحديث عملية الإقصاء والاستبعاد التي طالت، بالنسبة إلى الفكر الاغريقي القديم، مثلي المذهب المادي من أمثال ديموقريطس وأبيقور كما كنا رأينا.

«الاورغانون الجديد أو توجيهاً لتفسير الطبيعة (١٦٢٠) كان ديكارت عاكفاً على تحرير كتابه الأول: «قواعد لتدبير العقل» (١٦٢٦ - ١٦٢٨). وكما هو واضح من عنوان الكتابين، فإن نصير التجريبية في نظرية المعرفة قد أعطى «الطبيعة» المكانة التي أعطاها نصير المثالية لقولة «العقل». وعلى هذا النحو، فإن «العقل» إذ وضع هذه المرة نفسه في موضع المقابلة والمعارضة، لا مع اللاعقل، بل مع «الطبيعة» و«الواقع»، أي مع «الأشياء» التي يعود التعامل معها إلى العلم الجديد حصراً، فقد أضحى المذهب العقلي، على ما في ذلك من مفارقة، هو بيت «اللامعقول» وملاذه. فإذا كان اللامعقول هو ما يعسر على العقل هضمه، فإن عسر الهضم الذي قد تصاب به معدة العقل ينشأ إما من طبيعة الغذاء الذي يساق إليها وإما من طبيعة إفرازاتها بالذات. وفي هذه الحالة الأخيرة فإن العقل الذي يغذي نفسه بنفسه قد لا يفترق كثيراً في المصير عن العقل الذي يلتهم نفسه بنفسه، وهو المصير الذي كان عرفه العقل اليوناني في القرون الأولى للميلاد بحسب النظرية المشهورة لكبير مؤرخي الهرمسية فستوجيير^(٧١). والحال أن العقل الفلسفي للقرن السابع عشر يقدم لنا نموذجاً نادراً على عقل مكوّن - إذا شئنا هنا الرجوع إلى تمييز لالاند - منقسم على نفسه ثنائياً. فديكارت ويكون يجمعهما معاً، كممثلين كبيرين لهذا العقل، رفضهما للعقل المكوّن السائد والمتمثل بالسكولائية الوسيطة وبتراث أرسطو «الملثن» LATINISÉ. وبالمقابل، فإن يكون وديكارت يفترقان في طريقتين متعارضتين جذرياً في تصورهما للعقل كما ينبغي أن يكون. فعلى حين أن يكون أراد أن يضع العقل في مدرسة العلم التجريبي والمنهج الاستقرائي، فإن ديكارت، القائل بنوع من استكفاء ذاتي للعقل، لم يرتض له من مدرسة أخرى غير مدرسة العقل ذاته بركيزتها الاساسيتين: المعرفة التأملية والمنهج الاستدلالي. ورغم أن ديكارت كان هو نفسه عالماً - وهي ميزة لم يتمتع به قرينه الانكليزي - فإنه أصبر على أن يستمد علمه من عقله أولاً، راثياً مثله الأعلى في العلم الهندسي بوصفه النموذج الأمثل لعلم عقلي محض، وغير مقر للتجربة إلا بدور تابع ومحصور بالاختيار بين نتائج الاستدلال في حال اختلافها وتعارضها فيما بينها. وعلى هذا النحو فإن ديكارت لا يكتفي بأن يعلن رفضه لـ «تجارب غاليليو كافة» (بدون أن

(٧١) وهي النظرية التي عرضها في كتابه الربع الأجزاء «وحي هومس التلك بالحكمة» والتي ستكون لنا إليها عودة مطولة.

يماري أصلاً في صحة نظريته حول حركة الأرض^(٧٢). بل يبدي دهشته أيضاً من «أن يهكف أكثر الناس على دراسة عادات البشر وخصائص النباتات وتحولات المعادن وما شابه ذلك من الموضوعات بمنتهى العناية والتدقيق، بينما لا يولي أحد منهم تقريباً اهتماماً للعقل، أي لذلك العلم الكلي» الذي «يبقى دوماً واحداً ومطابقاً لنفسه مهما اختلفت الموضوعات التي يعمل عليها والتي لا يتلقى منها من التنوع أكثر مما يتلقى نور الشمس من تعدد الأشياء التي ينيرها»^(٧٣). ذلك أن «العقل وحده هو المؤهل لإدراك الحقيقة»، وليس غير الاستدلال من طريق إلى «التيقن من حقيقة الأشياء»، وهذا إلى حد لا يتطلب من الأشياء سوى «حضورها العفوي» ومن العقل سوى «مرانه» ليكون مقتدراً على معرفة «كيف يمكن للشيء أن يستنتج من شيء آخر» و«ما الأشياء التي يمكن بدءاً منها استنتاج كل شيء آخر»^(٧٤). وهذا «التعداد» لما يمكن أن تدركه الطاقات البشرية يبدو لديكارت كاملاً وحصرياً إلى درجة يعلن معها في القاعدة العاشرة من «قواعد تدبير العقل» إن أكبر لذة يجتنيها عقله هو نفسه من الدراسة ليست «الاستماع إلى استدلالات الآخرين»، بل اكتشافها بنفسه وبطاقته الخاصة، جرياً على عادة درج عليها منذ حدثاته وهي ألا يتابع قراءة كتاب يعد بكشف جديد قبل أن يحاول أن يعرف ما إذا كان في وسعه أن يصل إلى النتيجة نفسها بالاعتماد على قوة عقله الخاصة. وهذه الطبيعة الاستدلالية المحضة لوظيفة العقل تكاد تحيل سفر الكون إلى رواية بوليسية لولا أن المحقق في هذه الأخيرة كثيراً ما يضطر إلى مبارحة مكتبه لمعاينة مسرح الجريمة في حين أن العقل لا يحتاج في مرانه وتحقيقه، عند مؤلف «التأملات الميتافيزيقية»، إلى أن يغادر مسرح نفسه. ذلك أن ديكارت، فضلاً عن أنه «أول من حرر العقل من سلطان الوجود وأعلن أن الفكر يكفي نفسه بنفسه ولا يخضع لشيء سواه» - كما يقول يوسف كرم في نقد شديد له - قد جعل أيضاً، من خلال نظريته في «خلق الحقائق الأزلية»، «بين العقل والحقيقة مناسبة وملاءمة لأنهما من صنع الله»^(٧٥). فالحقائق «الأزلية» غير تابعة «لوجود الأشياء»، ولا حتى «للعقل البشري»، بل

(٧٢) رينيه ديكارت: الأعمال الفلسفية *Œuvres Philosophiques*، رسالة إلى الأب مرسين، نيسان

١٦٣٤ منشورات غارنييه، باريس ١٩٦٣، المجلد الأول، ص ٤٩٦.

(٧٣) المصدر نفسه، قواعد لتدبير العقل، القاعدة الأولى، م ١، ص ٧٨.

(٧٤) المصدر نفسه، القاعدة الثانية عشرة، ص ١٣٥.

(٧٥) تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٧٩ و ٨٧.

فقط لإرادة الله الذي رتبها وقررها، بصفته مشرعاً سيداً، منذ الأزل^(٧٦). وبما أن الله هو الذي خلق هذه الحقائق وثبتها في عقل الإنسان، فليس يحتاج هذا الأخير - إلا أن يكون ملحقاً^(٧٧) - غير أن يعود إلى عقله ليستعرض جميع المعاني الميثوقة فيه وليطلب، من خلال أفكاره الواضحة والمميزة، «معرفة جميع الأشياء»، بما في ذلك معرفة «قوانين الطبيعة» التي هي مطابقة بالضرورة لـ «قوانين العقل» الذي هو بدوره مطابق لنفسه بحكم كونه مستودع «الحقائق الأزلية» المخلوقة فيه من قبل الله الذي هو ضامن «المطابقة» و«الصحة»^(٧٨). ومن الواضح أن ديكارت، الذي كان الشعار الذي يرفعه هو أن «الطبيعة ليست إلهية»، أي ليست سيدة نفسها، لم يفجر إشكالية «المطابقة» الثنائية القطب إلا لصالح تنصيب العقل في أحادية قطبية مطلقة: فحسب هذا العقل، بضمانة إلهية وبحسن تدبيره نفسه، أن يكون مطابقاً لذاته حتى تكون مشكلة الحقيقة قد حُلّت وحتى يكون كتاب الطبيعة قد قرئ من أوله قراءة تغني عن متابعته إلى نهايته إلا لغرض الفوز بالأدلة التي تثبت صحة تلك القراءة. والحال أن نرجسية العقل هذه، أو مثاليته كما نقول بعبارة فلسفية «موضوعية»، هي التي توضع موضع نقد وتندبد في زمن مدهش

- (٧٦) ديكارت: التاملات، الأجوبة عن الاعتراضات السامسة، في الأعمال الفلسفية، م ٢، ص ٨٧٨.
 (٧٧) فالملحد، مهما يكن من علمه، «لا يتأتى له أن يعلم شيئاً يقين ووثوق» لأنه إذ يلحد بخالقه يلحد بـ «مبدأ كل حقيقة» (المصدر نفسه، ص ٨٦٨).
 (٧٨) يبدو الجابري نصيراً متحمساً لنظرية «الحقائق الأزلية» هذه، وإن يكن يؤثر أن يبدلها لفظياً بـ «الأفكار الفطرية». يقول: «لقد تال ديكارت بوجود أفكار فطرية في العقل البشري هي أساس المعرفة وأساس اليقين، وقال بخضوع الطبيعة لقوانين صارمة تجعل سيرها مثل سير الآلة المحككة الصنع. وبما أنه جعل الفكر والمادة جوهريين مختلفين قام الاختلاف فلقد لجأ في الربط بينهما إلى الإرادة الإلهية: فقوانين الطبيعة مساوقة بل مطابقة لقوانين العقل لأن الله جعلها كذلك. هكذا يعود ديكارت إلى تقرير المطابقة الثامة بين قوانين العقل وقوانين الطبيعة بشكل لا يختلف عما كان عليه الأمر عند فلاسفة اليونان إلا بإيقحام الوساطة الإلهية إقحاماً يراه حل المشاكل المنطقية التي تطرحها ثنائية الفكر والإيتداد» (تكوين العقل العربي، ص ٢١). ويغض النظر هنا عن تخيير الأصل الوسيط لنظرية «المطابقة»، ويغض النظر أيضاً عن محاولة التخفيف من الطابع اللاهوتي للديكارية عن طريق الكلام على وساطة إلهية «مضمحة» لأغراض «منطقية» فقط مع أن الله في الديكارية أسس المذهب ونقطة إنطلاقه ووصوله معاً (وهذا القصد التخفيفي هو الكامن أيضاً وراء إبدال «الحقائق الأزلية» بـ «الأفكار الفطرية»)، فإن ما لا يتنبه له الجابري وما لا ينبه إليه قارء هو أن «قوانين الطبيعة» الصارمة والمحككة والمطابقة «مطابقة تامة لقوانين العقل» كما صاغها ديكارت في «مبادئ» الفلسفة - وهي سبعة عدداً - هي جميعها بلا استثناء منغلوبة، وبالتحديد كما يقول إ. برهيه لأنها مستنتجة «عن طريق العقل»، لا «منبثقة عن التجربة» شأن قانون الجاذبية كما وضعه نيوتن.

بتبكيه من قبل يكون، قرين ديكارت غير الحاضر في تأريخ الجابري للعقل الغربي إلا بغيايه. فواضع «الأورغانون الجديد» يميز تمييزاً جديلاً مرهفاً بين العقل الذي يسقط ظله على الأشياء والعقل الذي يستظل بفيء الأشياء. يقول: «إننا نطلق تسمية استباقات الطبيعة على العقل البشري مفروضاً على الطبيعة، وتسمية تفسير الطبيعة على هذا العقل مستخلصاً من الأشياء»^(٧٩). ولكأن يكون، بهذا التفريق في علم الطبيعة بين الاستباق والتفسير، يعترض سلفاً على القراءة التي سيقترحها ديكارت بعده بسنوات قليلة لكتاب الطبيعة. وبالفعل، وضداً على استدلال ديكارت، فإن لسان حال يكون هو: «خير برهان التجربة»^(٨٠). ولكن بما أن يكون هو بالتعريف داعية العلم التجريبي والمنهج الاستقرائي، فإن المعارضة بينه وبين ديكارت، كداعية للعلم العقلي الكلي والمنهج الاستدلالي، لا تضيف من وجهة النظر هذه جديداً. وبالمقابل، وما دما بصدد تأريخ للعقل بما هو كذلك، وبصدد بند معين في هذا التاريخ هو بند «المطابقة»، فلنقل إن إسهام يكون الرئيسي من هذا المنظور يكمن في سبقه إلى تأسيس ما سنسميه بـ «سيكولوجيا العقل». ففضداً على دعاوى «كونية» العقل و«كليته» و«إطلاقيته» يؤكد بكون على المشروطية السيكلوجية للعقل، أي على تبعيته في محكماته وأحكامه لمعطيات طبيعته الخاصة به. وككل هو مشروط، فإن العقل، من حيث هو مقياس للأشياء، يغدو خاضعاً للمقياس هو نفسه. ويتعبير آخر، إنه هو نفسه جزء من المعادلة القياسية ومعطى من معطياتها، وليس حاكمها المطلق المعصومة. وبمقررات إشكالية المطابقة، فإن العقل لا يمكن أن يقر له بصفته كـ «مرآة» إلا بقدر ما تنطوي المرآة بحكم طبيعة تركيبها بالذات على نسبة ما ضرورية من «التشويه». و«مُعامل التشويه» هذا هو ما يؤكد بكون على ضرورة تضمينه في كل معادلة للرؤية: «إن العقل البشري يشبه مرآة محرّقة، فعندما تتعرض هذه المرآة لأشعة الأشياء تخلط طبيعتها الخاصة بطبيعة الأشياء وتزيّفها وتشوّشها»^(٨١). ولكن بخلاف ما يمكن استنتاجه من الشاهد الأخير، فإن دور العقل في عملية الرؤية ليس بالضرورة تحريفياً وتشويهاً بالمعنى السلبي، بل يغلب أن يكون، بحكم طبيعة العقل المحبة للنظام، دوراً تجميعياً

(٧٩) فرنسيس بيكون: الأورغانون الجديد Novum Organum، تحقيق وترجمة ميشيل ماليرب وجان ماري بوسور، المنشورات الجامعية الفرنسية، المبدأ ٢٦، ص ١٠٧.

(٨٠) المصدر نفسه، المبدأ ٧٠، ص ١٣٠.

(٨١) المصدر نفسه، المبدأ ٤١، ص ١١١.

وتنظيماً بالأحرى. وهذا أدهى خطراً: فالزيد من الفوضى قد يكون أدعى للتنبيه، أما الزيد من النظام فقد يكون أدعى إلى الخدر والاستئمان والاستغراق في لذة التأمل. «إن العقل البشري نزاع، بحكم طبيعته الخاصة، إلى أن يفترض في الأشياء قدراً من النظام والمساواة أكبر مما يكتشفه فيها. ومع أنه توجد في الطبيعة أشياء كثيرة بلا مساوقة ولا نظير، فإن العقل يضيف إليها توازيات ومطابقات وعلاقات لا وجود بالفعل لها»^(٨٢). نحن أبعد ما نكون إذن عن «غنائية» المطابقة التامة بين قوانين الطبيعة وقوانين العقل، بل على العكس تماماً: فهذه المطابقة هي، بلغة يكون، من أوهام العقل وأصنامة *Idola Mentis*. والواقع أن صورة «المرأة المحرقة» لا تعبر هي نفسها إلا بصورة محرفة عن مفهوم سيكون لدور العقل في علاقته بالأشياء. فالمرأة لا تفعل شيئاً في آخر المطاف أكثر من أن تعكس صور الأشياء. ولكن الحقيقة ليست مجرد صورة انعكاسية للأشياء في العقل. وموضع الخلاف ليس فقط درجة «المطابقة». وإنما المطابقة نفسها إشكالية غير ذات موضوع. فليست مهمة العقل أن يعكس الحقيقة، بل أن يبينها. وتلك هي، بلغة يكون، إشكالية النحلة بالمقابلة مع النملة والعنكب. فالنملة تجريبية تغتذي من الواقع ولا تبني. والعنكب عقلية تبني شبكتها من مادة ذاتها. والنحلة هي وحدها التي تبني خليتها بما تغتذيه من الطبيعة: «إن الذين تعاملوا مع العلوم كانوا إما تجريبيين أو دغمائين. فالتجريبيون، على شاكلة النمل، يكتفون بأن يكسوا ويستعملوا ما يكسونه. والعقليون، على شاكلة العناكب، ينسجون شبكهم بدءاً من جوهر ذواتهم. لكن طريقة النحلة تقف في الوسط، فهي تلتقط مادتها من البساتين والحقول، ولكنها تحولها وتضمها بملكة خاصة بها. وعمل الفيلسوف الحقيقي هو على هذه الصورة. فهو لا يطلب سنده الوحيد أو الرئيسي في قوى العقل، والمادة التي يقدمها له التاريخ الطبيعي والتجارب الآلية لا يودعها كما هي في الذاكرة، بل بعد تعديلها وتحويلها في الذهن. وعليه، فإن معقد الأمل هو على تحالف أوثق وأكثر إلزامية بين هاتين الملكتين التجريبية والعقلية»^(٨٣). وليس يكون هو وحده الغائب عن تأريخ الجابري للعقل الغربي، بل كذلك كل السلالة التي تنتمي إليه والتي اعترضت مثله على أنانة العقل وصنميته. فمن أفق القرن الثامن عشر يغيب مثلاً لوك الذي كان يقول: «إن العقل لا يؤسس قانون الطبيعة ولا يفرضه بقدر ما يطلبه

(٨٢) المصدر نفسه، المبدأ ٤٥، ص ١١٣.

(٨٣) المصدر نفسه، المبدأ ٩٥، ص ١٥٧.

ويكتشفه... وعليه، إن العقل ليس واضع هذا القانون، بل ترجمانه»^(٨٤)، والأشياء يجب أن ننظر إليها كما هي في ذاتها، وعندئذ تدلنا هي كيف ينبغي أن نفهمها؛ إذ علينا، حتى تكون لدينا تصورات صحيحة، أن نخضع عقلنا لطبيعتها الثابتة وللعلاقات الدائمة اللامتغيرة التي تقيمها، لا أن نخضع الأشياء لأفكار مسبقة من بنات تصورنا»^(٨٥). ومن أفق غفصل القرن التاسع عشر مع القرن العشرين يغيب أيضاً، ومثلاً، وليم جيمس الذي أحدث، بنظريته «الذرائعية» في الحقيقة، انقلاباً جذرياً في النصاب الاستمولوجي لإشكالية المطابقة. فالحقيقة ليست مطابقة التصور لموضوعه، ولا نسخة طبق الأصل عن الواقع في الفكر. والحقيقة ليست كائنة أصلاً، بل هي صيرورة وتحقق. «إن حقيقة فكرة ما ليست خاصة ساكنة مباطنة لها. بل الحقيقة تطراً على الفكرة. فالفكرة تصير حقيقية، يجعلها الحدث حقيقة. والواقع أن حقيقة الفكرة حدث، سيرورة، السيرورة التي بها تتحقق، سيرورة تحققها. وسيرورة التحقق هذه هي معيار صحتها»^(٨٦). وبمعنى آخر، ليست الحقيقة معانية للواقع، بل خلق له. فالساعة مثلاً لا يقابلها أي نظير في الواقع، بل هي نفسها واقع جديد أمكن خلقه بدءاً من فكرة صحيحة. ومعيار الحقيقة ليس بالتالي في التأمل بل في العمل، في النتائج العملية التي تولد عنها، في القدرة التي تتيحها للتأثير على الواقع نفسه: «إن النظرية تغزو أداة للبحث، بدلاً من أن تكون جواباً عن لغز وتوفقاً عن كل بحث. إنها تفيدنا لا في الإخلاد إلى السكينة، بل في التقدم إلى الأمام. وتتيح لنا، بالمناسبة، أن نعيد صنع العالم»^(٨٧). هذه الفعالية العملية لفكرة الحقيقة هي التي تجعلها منفتحة على المستقبل، على التنبؤ، على الفعل في الأشياء، لا أسيرة الماضي ولا رهينة «الحقائق الأزلية» المنقوشة في الأشياء أو المنعكسة منها على العقل. وربما كان برغسون، رغم منزعه العقلي، هو خير من صاغ الفارق بين هذا التصور الدينامي للحقيقة

(٨٤) جون لوك: محاولات في قانون الطبيعة، نقلاً عن جان ميشيل فين: التجربة والعقل *Expérience et Raison*، منشورات فران، باريس ١٩٩١، ص ٩٦.

(٨٥) جون لوك: في تدبير الفهم *De La Conduite De L'entendement*، تحقيق وترجمة ايف ميشو، منشورات فران، باريس ١٩٧٥، ص ٦٦.

(٨٦) وليم جيمس: معنى الحقيقة *The Meaning of Truth*، نقلاً عن اندروج. ريك: وليم جيمس *William James*، منشورات سينفوز، باريس ١٩٦٧، ص ٥٤.

(٨٧) وليم جيمس: الذرائعية *Le Pragmatisme*، ترجمة را. لوبران، منشورات فلانماريون، باريس ١٩١١، نقلاً عن اندروج. ريك، المصدر نفسه، ص ١٥٩.

وبين التصور السكوني التقليدي، وذلك بقوله في مقدمته المشهورة لـ «ذائعية» وليم جيمس: «إننا نحدّد في العادة الحقيقة بمطابقتها لما هو موجود من قبل؛ أما جيمس فيحدّدُها بالاضافة إلى ما لم يوجد بعد. فالحق، في نظر وليم جيمس، لا ينسخ شيئاً موجوداً أو كان موجوداً، بل يعلن عما سيكون، أو يمهّد بالأحرى لفعّلنا في ما سيكون. إن الفلسفة تريد بميل طبيعي فيها أن تنظر الحقيقة إلى الوراء، ولكنها عند جيمس تنظر إلى الأمام... وعلى حين أن الحقيقة الجديدة عند المذاهب الأخرى اكتشاف، فإنها عند الذرائعية اختراع... اختراع بشري يتأدّى في نتيجته إلى استعمال الواقع بدلاً من إدخالنا إليه»^(٨٨). وواضح من هذه التبدلات، التي يمكن أن نكاثّر منها إلى ما لا نهاية، ما هو القاسم المشترك بين فلاسفة السلالة البيكونية المنفيين من مملكة العقل الجابرية: فعندهم جيمساً أن العقل ملكة، فاعلية، وليس لوغوساً كونياً. وهذه الفاعلية لا تعمل في خواء، بل في الواقع بكل صلابته ودمامته ولزوجه. ولكنها في الوقت الذي تتحاشى على هذا النحو مزلق المثالية، أي تقليد التعالي على الواقع كما أرساه أفلاطون، فإن أكثر ما تحاذره هو السقوط في وهم المطابقة الساذجة التي عاشت عليها مديداً وثوقية العصر الوسيط الأرسطية المتزعزعة: فلا الواقع ظل للعقل، ولا العقل انعكاس للواقع. بل العلاقة التي تربط بينهما هي من طبيعة معمارية بالأحرى: فصحيح أن الواقع هو الموضوع الوحيد لفعالية العقل، ولكن العقل نفسه لا يستطيع بناء عمارته بمعزل عن بنائه أو إعادة بنائه بالأولى للواقع. والحال أن سلالة أناقة العقل التي تطورت بدءاً من ديكرت ومن كوجيتوه، الذي هو نموذج ناجز لدليل العقل المقدّم على دليل الوجود، والتي بلغت ذروتها مع قطبي المثالية الألمانية كانط وهيغل - اللذين لا يعترف الجابري بغيرهما ممثلين لدولة العقل - لم تلغ إشكالية المطابقة إلا بقصد نسف قطب الواقع. فليس في مملكة العقل غير العقل. وإن يكن من مطابقة، فهي مطابقة هذا العقل لذاته ولقولاته ولقوانينه. وكانط الذي أراد، من خلال ثورته التي أسماها بنفسه «كوبرنيكية»، أن يضع العقل في محاكمة أمام ذاته انتهى به «انقلابه» إلى تنصيب هذا العقل عينه قاضياً مطلق الصلاحية. فالعقل هو المشرّع، وهو المشرّع له. أما الواقع فهو ليس إلا ركيزة سالبة لإسقاطات العقل، ولا خيار له غير أن يلبس تلك

(٨٨) هنري برغسون: «مدخل إلى ذائعية و. جيمس»، معاد نشره تحت عنوان «الحقيقة والواقع» في «الفكر والحركة» La Pensée et le Mouvement، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة التاسعة السبعون، باريس ١٩٦٩، ص ٢٤٨ - ٢٥٠.

القمصان الجاهزة التفصيل التي هي مقولات العقل. وبالأصل، ليس «للشورة الكانطية» في نظرية المعرفة من مؤدى آخر غير قلب الحدود في إشكالية المطابقة، أو بتعبير أدق قلب المطابقة نفسها إلى تبعية في اتجاه واحد: فالواقع تلميذ العقل، والعقل تلميذ نفسه: «لقد كان مسلماً به حتى الآن أن كل معرفتنا ينبغي أن تنتظم وفقاً للأشياء، ولكن كل الجهود التي بذلت لاتخاذها مرتكزاً لحكم ما قبلنا عليها بواسطة التصورات ما تمخضت عن شيء...». وقد آن الأوان بالتالي لنحاول أن نرى ما إذا كنا لن نصيب حظاً أكبر من التوفيق في مشكلات الميتافيزيقا فيما لو افترضنا أن الأشياء هي التي ينبغي أن تنتظم وفقاً لمعرفتنا، مما يتفق سلفاً مع الإمكانية التي طالما غمناها لمعرفة قبيلة بهذه الأشياء تقرر شيئاً ما بصدها حتى قبل أن تعطى لنا»^(٨٩). وبعبارة أخرى، ليس المطلوب أقل من أن نجعل الأشياء تدور حولنا بدلاً من أن ندور حولها، مثلما جعل كوبرنيكوس الراصد يدور حول الأفلاك الثابتة بدلاً من أن يجعل كل جيش النجوم يطوف حول الراصد^(٩٠). ذلك أنه «لو كان الحدس هو ما يتعين عليه أن يمثل لطبيعة الأشياء» وليست الأشياء على العكس هي الملزمة «بالامثال لطبيعة قدرتنا على الحدس»، «لاستحالت معرفة أي شيء قبلياً»، لأننا «لا نعرف قبلياً من الأشياء إلا ما نضعه فيها نحن أنفسنا». والعقل على كل حال «لا يرى سوى ما ينتجه هو نفسه طبقاً لخططة الخاصة»، وحتم عليه من ثم «أن يرغم الطبيعة على الاجابة عن أسئلته، لا أن يترك نفسه ينقاد بإسلاسه قياده لها». وإذا «كنا نحن الذين ندخل النظام والاطراد على الظاهرات التي نسميها الطبيعة، ولا نستطيع أن نجدهما فيها ما لم يوضعا فيها مسبقاً من قبلنا أو من قبل طبيعة عقلنا»، فإنه لا معنى للكلام على «قوانين الطبيعة»، إذ لا قوانين إلا للعقل وحده. و«صحيح أن التجربة تجعلنا نعرف الكثير من القوانين، ولكن هذه القوانين ليست سوى تعيّنات خاصة وجزئية لقوانين أسمى منها، وأسمى هذه القوانين (التي تخضع لها سائر القوانين) تصدر قبلياً عن العقل نفسه؛ فليست هي مشتقة من التجربة، بل إنها هي على العكس التي تخلع على الظاهرات مطابقتها للقوانين،

(٨٩) عمانويل كانط: نقد العقل الخالص Critique de La Raison Pure، ترجمة أ. تريميسغ وب.

باكو، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة الحادية عشرة، باريس ١٩٨٦، ص ١٨ - ١٩.

(٩٠) نلاحظ أن هذا التطبيق الكانطي للإنتقال الكوبرنيكي يقوم على عسف في التأويل وأقرب إلى أن يكون إنقلاباً مضاداً. فما دام الراصد هو من ينبغي أن يدور حول «الأفلاك الثابتة»، لا العكس، فالأصح أن الراصد في نظرية المعرفة، وهو العقل، هو الذي يتعين عليه أن يدور حول «الأفلاك الثابتة» التي تمثلها الأشياء.

وتجعل التجربة بالتالي ممكنة». وعليه فإن العقل «ليس مجرد قدرة على استئان القوانين لذاته بالمقارنة بين الظاهرات، بل هو نفسه هيئة تشريع للطبيعة، أي أنه بدون العقل لا وجود للطبيعة، أعني لوحدة تركيبية لتنوع الظاهرات طبقاً لقواعد». و«مهما بدا شاذاً ولا معقولاً القول بأن العقل هو نفسه مصدر قوانين الطبيعة. . . فإن تركيداً كهذا صحيح تماماً ومطابق لموضوعه، أي للتجربة». إذن فمرجع العقل هو إلى العقل نفسه، و«ليس بصورة مباشرة قط إلى التجربة أو إلى موضوع ما». وحتى عندما يرجع العقل المحض إلى الأشياء أيضاً، فإنه لا يدخل البتة في علاقة مباشرة لا معها، ولا مع حدسها، بل فقط مع ملكة الفهم وأحكامها». والحق أن العقل - وهذا دستوره - «يجد نفسه مدفوعاً بسائق من طبيعته إلى الخروج من التجربة لينطلق. . . نحو الحدود القصوى لكل معرفة، ولا يخلد إلى السكينة إلا بعد نجاح دائرته في كل نظامي قائم بذاته». ولكن إذا كان العقل على هذا النحو هو بالتعريف «السلطة التي نمدنا بمبادئ المعرفة القبلية»، أي المتعالية على التجربة، فهذا لا يعني أن سلطة العقل غير قابلة للنقد. ولئن يكن كانط قد عمد مشروعه باسم «نقد العقل الخالص»، فما ذلك في نظره من قبيل التخريج اللفظي. فالتقد «دعوة للعقل للشروع من جديد بأصعب مهامه إطلاقاً: معرفة نفسه» ومحاكمتها «باسم قوانينه الأزلية الثابتة». والعقل «لا يستطيع في جميع مشاريعه أن يتأبى على النقد»، كما «لا يستطيع لأي سبب دفاعي أن يمس بحرية النقد بدون أن يؤدي نفسه وبدون أن يجلب على ذاته شكوكاً معيبة». ولكن ليس لدى العقل من داع أيضاً «ليخشى على نفسه من النقد». فالتقد هو حليف العقل ضد عدو الداخل الذي هو الدغمائية. والدغمائية هي عين «سلطة العقل المحض دون أن يكون قد أخضعها لنقد مسبق». ولكن هذه المواجهة مع عدو الداخل ضرورية لمواجهة عدو الخارج الذي هو الشككية النافية لسلطة العقل بما هو عقل. فالعقل الذي يخضع سلطته لنقد مسبق يقطع الطريق أيضاً على الشككية التي لا تستطيع أن تصيب منه مقتلاً إلا في حال رقوده الوثوقي. النقد إذن ليس تهديماً للعقل، بل تحصين له وتمنيع. ومهما بدا الأمر مفارقاً فإن من شأن النقد في نهاية المطاف أن يمكن العقل من تأسيس نفسه في وثوقية جديدة، بل في سكولائية جديدة. وكانط لا يخفي كلماته: ف «العلم لا يستطيع إلا أن يكون وثوقياً، أي برهانياً محضاً، باستناده إلى مبادئ قبلية يقينية». والنقد ليس في نهاية المطاف إلا «إعداداً ضرورياً لتطوير ميتافيزيقا راسخة الأسس كعلم يتعین التعاطي معه بالضرورة بطريقة وثوقية ونظامية محضة، وبالتالي سكولائية: فهذا مطلب محتم في الميتافيزيقا، لأن هذا العلم يلتزم بأن ينجز عمله

بصورة قبلية تماماً، ومرضية تماماً أيضاً للعقل النظري». وعلى هذا النحو، فإن كانط لا يفتح طريق النقد إلا ليخلق دائرة العقل «المحض»، أي غير الخاضع لشروط التجربة والملاحظة. وتلك هي «الفلسفة المتعالية»، أي فلسفة كانط نفسه التي تحدد، بوصفها «فلسفة العقل النظري المحض»، شروط «كل فلسفة مستقبلية» وتعيد المجد إلى الميتافيزيقا بوصفها «ملكة العلوم قاطبة». وتحديد هذه الفلسفة بأنها «متعالية» (ترانسندنتالية)^(٩١)، يعني أنها «أقل اهتماماً بالأشياء منها بتصوراتنا القبلية عن الأشياء»، علماً بأن «تصورنا للأشياء كما هي معطاة لنا لا يمثل للأشياء بما هي أشياء في ذاتها، وإنما هذه الأشياء، بوصفها ظاهرات، هي التي تتمثل لنمط تصورنا»^(٩٢). وعلى هذا النحو نكون قد عدنا من جديد إلى نقطة البداية، أي إلى إشكالية المطابقة التي يمثل مشروع كانط في «نقد العقل الخالص» أكبر محاولة في تاريخ الفلسفة بإطلاق لتحويلها من إشكالية ثنائية إلى إشكالية أحادية لا يتطابق فيها العقل إلا مع ذاته من متطلق مبدأ هوية مطلق: فليس «أ» = «ب»، ولا «ب» = «أ». ومع أن كانط قد أوصل - في اعتقاده - ميتافيزيقا العقل هذه إلى القمة التي ما بعدها قمة، فإن هيغل وريثه الذي أوصلها من بعده إلى قمة جديدة - وهذا هو دستور الفلسفة - بدا حريصاً في ظاهر الأمر على إرجاع إشكالية المطابقة إلى قالب ثنائي وإن تناقضي. وبدون أن ندخل في أية تفصيلات لا يتسع المجال لها هنا حول المثالية العقلية الهيجلية، فإننا ستوقف فقط عند الصيغة الشهيرة التي أوصلت المفارقة إلى أقصى درجات توترها: فمع أن «أ» ليس «ب»، و«ب» ليس «أ»، فإن «أ» = «أ» لأنه «ب»، و«ب» = «ب» لأنها «أ». وذلك هو المؤدي الظاهري لقولة هيغل: «ما هو عقلي فهو واقعي، وما هو واقعي فهو عقلي»^(٩٣). ولكن هذه المفارقة، التي دوّت في حينه مثل «طلقة مسدس» ومثّلت في نظر منتقدي هيغل «تجديفاً وصفحة للحس السليم وإهانة قصوى لا تغتفر»^(٩٤)، ما كانت تخفي في

(٩١) الواقع أنها، في تعريف كانط نفسه، متعالية حل كل شيء إلا على الدين الذي يتعين عليها أن تبقى دوماً، «سورة» بلون أن تكون أبداً «أساس». ولكن هذا موضوع آخر ليس هنا عمله.

(٩٢) كانط: نقد العقل الخالص، مصدر آتف الذكر، مواضع ثنى، وعمل الأخص ص ١٥، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢٦، ٤٦، ٤٨، ١٤٠، ١٤٣، ٢٥٩، ٥٠٧، ٥٣٩، ٥٦٧.

(٩٣) هيغل: مبادئ فلسفة الحقوق *Principes de La Philosophie Du Droit*، ترجمة أندريه كان، منشورات غاليمار، باريس ١٩٧٨، ص ٤١ *Was Vernünftig ist, Das ist Wirklich; Und was Wirklich ist, Das ist vernünftig*.

(٩٤) أريك فيل: هيغل والدولة *Hegel et l'état*، منشورات لوران، الطبعة الثالثة، باريس ١٩٧٠، ص ٢٤.

الواقع سوى سوء تفاهم، أو بالأحرى سوء فهم ناجم عن بتر مزدوج للقول «الاستفزازية» عن سياقها العام في معجم مفردات فلسفة هيغل وعن سياقها الخاص في النص الذي وردت فيه، أي مقدمة «مبادئ» فلسفة الحقوق». ورغم مضي أكثر من قرن ونصف قرن، فإن القراءة التي يقدمها الجابري لهذه القول في إطار إشكالية المطابقة تقدم نموذجاً جديداً - يصل بدوره إلى حدود الفضيحة - لسوء الفهم ذاك. يقول: «انطلق هيغل من مبدأ أساسي هو: «كل ما هو واقعي فهو عقلي وكل ما هو عقلي فهو واقعي». وهذا معناه أن ليس هناك في الوجود شيء لا يقبل التفسير بالعقل، وأن كل ما يقبل التبرير العقلي فهو موجود ضرورة... هذا من حيث المبدأ، أي من حيث المنطق وحده. يبقى بعد ذلك نقل هذا المبدأ من المستوى المنطقي إلى المستوى الواقعي حتى يمكن إقامة الدليل فعلاً على تطابق العقل مع نظام الطبيعة، أي على قابلية كل شيء في الكون للتبرير العقلي»^(٩٥). وأول ما يفجؤنا في هذا النص هو قول الجابري: «انطلق هيغل من مبدأ أساسي». فهذا «المبدأ» هو ما انتهى إليه هيغل لا ما انطلق منه. فقد كتب هيغل عبارته المشهورة في ٢٥ حزيران ١٨٢٠ في تقديمه لكتابه «مبادئ» فلسفة الحقوق» الذي هو آخر كتاب صدر له في حياته. وما كان هيغل لينطلق بهذه العبارة «اللامنطقية» في ظاهرها لولا أن فلسفته كلها كانت قد أمست وراءه ولولا افتراضه بأن كلمة «الواقعي» بات لها في ذهن قارئه معنى آخر غير الذي لها في قواميس اللغة. وثاني ما يفجؤنا هو قلب الجابري لحدود الاشكالية ولترتيب الأولوية فيها. فهيجل يعطي الأولوية لـ «العقلي» على «الواقعي»، بينما يعطيها الجابري لـ «الواقعي» على «العقلي». والحال أن هذا القلب لا يمكن أن يقاربه إلا من يجهل جهلاً مطبقاً فلسفة هيغل وروحها ومفرداتها المركزية. فكل فلسفة هيغل تقوم على الأولوية المطلقة للعقل أو للروح، وعلى تموضع هذا العقل - أو «وقعته» Réalisation كما قد نستطيع أن نقول - في الطبيعة والتاريخ والرعي التمثيل بالدين والفن والفلسفة. وما كان لهيجل أن يبدأ بالقول: «كل ما هو واقعي فهو عقلي»، لأن «مبدأ» كهذا ينسف فلسفته من أساسها. فالعقل عنده - وهنا نقطة افتراقه عن المثال الأفلاطوني - فكرة في حالة صيرورة. وإنما لأن العقل يصير واقعاً، فإن الواقع يكون معقولاً. ولو كانت الأسبقية للواقع على العقل لما صح وصف الهيجلية بأنها مذهب مثالي، ولو لم يكن التاريخ تحقيقاً وتموضعاً للعقل لما صح وصف الهيجلية بأنها مذهب تاريخي.

(٩٥) تكوين العقل العربي، ص ٢٢ - ٢٣. وتسهيد عبارة «التبرير العقلي» منا لسبب سيتضح حالاً.

والحال أن الجابري نفسه يقول بسداد هذه المرة - ونقلاً عن عبد الفتاح إمام في أرجح الظن - إن نظرة هيغل إلى العقل كانت «نظرة تاريخية»، وأنه من خلال هذه التاريخية «بلغ بالعقلانية الغربية أعلى قممها...» بأن أعطى للتاريخ معنى وللعقل حركة^(٩٦). ولكن بدلاً من تراجيديا العقل هذه، التي مسرحها التاريخ، يدعونا الجابري - وهذا ثالث ما يفجؤنا في نصه - إلى مسرحية شعبية تقوم على التبادل الساذج للأدوار بين العقل والواقع المرتبطين برابط الترادف، وينحط فيها الواقع إلى محض «موجود» أو «معطى خام» بحاجة إلى التفسير وحتى إلى التبوير، كما ينحط فيها العقل نفسه من خالق للواقع إلى مجرد مفسر له أو حتى إلى مجرد مبرر. والواقع إن تعبير «التبوير العقلي» بالذات مضاد لروح فلسفة هيغل مضادة كاريكاتورية. فضلاً عن أن هيغل نفسه كان عرّف «التبوير العقلي» بأنه «انحطاط للمعرفة العقلية من مستوى العلم إلى مستوى الرأي»، فإن تسفيل وظيفة العقل من خلق الواقع إلى تبويره يؤسس بينهما من جديد المسافة التي كان حذفها هيغل من خلال تعريفه الواقع بأنه «عقل متحقق» والعقل بأنه «ضرورة واقعية للفكرة». ولكن لكان «الفلسفة الرثة»، التي حولت «طلقة المسدس» الهيغلية إلى مجرد فقاعة أو نكتة فقهية مؤداها أن «ليس في الوجود شيء لا يقبل التفسير بالعقل، وإن كل ما يقبل التبوير العقلي فهو موجود ضرورة»، ما كانت كافية، فإذا بنا ندعى في هامش النص إلى أن نقرأ الهيغلية كما لو أنها رواية «تخييل علمي Science Fiction»، وكما لو أن «موسعوي العقل» الذي كانه فيلسوف إيبنا ليس هو إلا جول فيرن أو ه. ج. ويلز آخر. هكذا يقول الجابري: «يؤكد تقدم العلم فعلاً على أن «كل ما هو واقعي فهو عقلي» حيث أصبحت الظواهر الطبيعية الصغيرة والكبيرة تدخل تباعاً في مجال العلم والتفسير العلمي. أما عبارته المقابلة «كل ما هو عقلي فهو واقعي» فيمكن أن نلتبس لها أمثلة كثيرة في إنجازات العلم. فعندما «تعقل» العلماء الطائرة مثلاً أصبح بالامكان صنعها^(٩٧). ولكن بما أن الرثاء، حتى ولو كانت فلسفية، لا تحتاج إلى أكثر من أن تسمى، لا إلى أن تناقش، فلننا سنصرف النظر عن هذا التطبيق «العلمي» لإشكالية المطابقة الهيغلية لتساءل عما تعنيه حقاً علاقة الهوية التي يقيما هيغل بين «العقلي» و«الواقعي» في السياق العام لمصطلحه الفلسفي وفي السياق الخاص للنص الذي وردت فيه هذه «الإهانة» المدوّية للحسن السليم. وأول

(٩٦) الموضع نفسه.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٣٦.

ما سنلاحظه أننا نواجه هنا إشكالاً على صعيد الترجمة، فـ «الواقعي» عند هيغل ليس نسبة إلى «الواقع» Realität، ولا هو مضاف إلى الوجود الخارجي Dasein، وإنما هو مشتق من Wirklichkeit. والحال أن الفعل الذي نحتت منه هذه الكلمة هو Wirken، وهو يعني «الفعل من خلال الخلق» أو «إحداث أثر ما في الواقع». ومن هنا يؤثر بعض الاختصاصيين في الفلسفة الهيجلية أن يترجوا التعت Wirklich لا بـ «الواقعي»، بل بـ «الفعل» كما يفعل إريك فيل، المختص في فلسفة هيغل السياسية. ولقد كان يكفي أن نقول بالعربية: «كل ما هو عقلي فهو فعلي، وكل ما هو فعلي فهو عقلي» حتى نحرر النص الهيجلي من الالتباس الذي أحاط به وحتى نسقط عنه مصادمته الصاخبة للحس السليم. ولكن حتى لو احتفظنا في الترجمة بلفظ «الواقعي» فإننا لا نصادم الحس السليم إلا بقدر ما ننسى أنه لا معنى للواقع عند هيغل سوى كونه عقلاً متحققاً، وأن علاقة «الواقعي» بـ «العقلي» هي علاقة هوية وضرورة معاً. ففي «الدروس في فلسفة التاريخ» يكرر هيغل القول في غير موضع بأن «الفكر هو الحقيقة الوحيدة»، وبأن «العقلي» هو وحده «الموجود بذاته ولذاته» وأنه «مصدر كل ما هو ذو قيمة»، وبأن «ما هو مطابق للفكرة هو وحده الواقعي»^(٩٨). وفي «مبادئ فلسفة الحقوق»، وتحديدأ في المقدمة التي وردت فيها الصيغة المثيرة للغط، يؤكد هيغل أنه «لا شيء أكثر واقعية من الفكرة» قبل أن يضيف لاحقاً أن «الفكرة الحقيقية هي العقل المتحقق واقعياً»^(٩٩). والواقع أن هيغل نفسه كان حذراً في المدخل الذي كتبه في مختتم حياته لـ «الموسوعة الموجزة في العلوم الفلسفية» - وتحديدأ في معرض إشارته إلى اللغظ الذي أثارته صيغته - من تأويل كلمة «الواقعي» على أنها ما هو موجود بالمعنى الفينومينالي للكلمة، ونبه إلى أنه منذ أصدر كتابه «علم المنطق» (١٨١٢ - ١٨١٦) لم يستخدم كلمة «الواقعي» إلا بمعنى محدد يميزها عن استعمال العامي لها إذ يشير بها إلى ما هو جائز وعارض و«حقير» من الوجود، ويرفعها على العكس إلى مستوى «واقعية العقلي» والمثل الأعلى المتحقق». وفي ذلك المدخل عينه يشير هيغل إلى أن صيغته قوبلت بالدهشة والمعارضة من قبل الذي نصبوا أنفسهم قيمين لا على الفلسفة فحسب، بل على الدين كذلك، مع أن تلك الصيغة تعبر بالضبط عما تعبر عنه «عقائد الدين عندما

(٩٨) العقل في التاريخ، ص ٤٨ - ٤٩ و ١٠٠.

(٩٩) مبادئ فلسفة الحقوق، ص ٤٢ و ٢٩٤.

تحدث عن الحكومة الإلهية للكون»^(١٠٠). وهذه الإشارة المقتضبة إلى مطابقة «الصيغة» للعقيدة الدينية تردنا دفعة واحدة إلى السياق الخاص الذي وردت فيه والذي يخلع عليها دلالة تكاد تكون لا متوقعة. ففي مقدمة «مبادئ فلسفة الحقوق» كان هيغل قد دخل مع «القيمين على الفلسفة» في عصره في نقاش حول علاقة الفلسفة بـ «الواقع» منكرًا أن تكون وظيفتها مطاردة «مثل أعلى فارغ»، ومؤكداً على العكس أن «الفلسفة أساس ما هو عقلي» وأنها «تعقل الحاضر والواقع» وليست «بناء لعالم من الغيب لا يعلم له مكان للوجود». وتوكيداً منه على أن «مهمة الفلسفة تصور ما هو كائن، لأن ما هو كائن هو العقل» ساق مثال أفلاطون الذين لم يتخيل في «الجمهورية» - خلافاً لما هو شائع - مدينة ما فاضلة، بل أعمل فكره في الدولة اليونانية الواقعية مستخلصاً منها مثلها الأعلى الذي هو حقيقتها، وناقذاً إلى طبيعتها المثالية الحقبة التي هي «طبيعة الاخلاقية الاغريقية»، وقد «أثبت بذلك أنه مفكر كبير لأن المبدأ الذي يدور حوله ما هو حاسم في فكره هو المحور الذي دارت حوله الثورة العالمية التي كانت تهيأ آنذاك: فما هو عقلي فهو واقعي، وما هو واقعي فهو عقلي»^(١٠١). ما هذه «الثورة العالمية» التي ما كان العقل قبلها قد صار كل الواقع ولا كان الواقع قد صار كله عقلياً؟ إنها «الثورة المسيحية». فما دام العقل الذي يحكم العالم هو الله، وما دام الله في المسيحية ومع المسيحية قد صار «جسداً»، فإن الصيغة الهيجلية ليست بذات معنى وذات فاعلية إلا بقدر ما تتجذر في التاريخ، وبالتحديد التاريخ المسيحي الذي قام لاهوتياً على فكرة التجسد الإلهي وفلسفياً على فكرة تصالح روح العالم مع ذاته. وكما يقول مختص آخر في فلسفة هيغل السياسية، فإن السياق الذي وردت فيه «الصيغة» في مقدمة «مبادئ فلسفة الحقوق» لا يدع مجالاً للشك في «أنها ليست ذات صدق عام وأبدي، بل لا تصحح على العكس إلا منذ أن صارت، بواسطة المسيحية وفي فكرة مملكة الله على الأرض، مطلباً أخلاقياً ومقياساً لكل مؤسسة إنسانية. . . فإنما لأن العقلي صار واقعياً (مبدأ الفعل) صار الواقعي الآن عقلياً (مبدأ المعرفة). فالخذ الثاني، الذي كثيراً ما يستشهد به ضد استعمال هيغل نفسه له، أي معقولية الواقع، ليس إلا نتيجة للفكرة الثورية

(١٠٠) هيغل: الموسوعة الموجزة في العلوم الفلسفية Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques.

ترجمة ج. جيلان، منشورات فران، الطبعة الثالثة، باريس ١٩٧٠، الماخذ، ص ٣٢.

(١٠١) مبادئ فلسفة الحقوق، المقدمة، ص ٤١.

العميقة التي يعبر عنها الحد الأول، أي واقعية العقلي . . وإنما بعد أن دخلت المسيحية إلى العالم صار العقل أساس العالم الروحي وصارت هذه المعقولة مبدأ معرفة العالم^(١٠٢). وإذا لم تكن «الصبغة» مبدأ هوية مطلقاً، بل كانت على العكس متجذرة في التاريخية، فهذا معناه أن «المطابقة» ليست معطاة ولا «قائمة»، بل هي صيرورة. وهذه المشروطة التاريخية، الحاضرة باللفظ في نص الجاهري، هي التي تغيب عنه . بقدر ما يغيب البعد المسيحي - عندما يتحدث عن مسلمة «تطابق العقل مع نظام الطبيعة» في المذهب الهيجلي. فالعقل - أو الروح بالأحرى - لا يتطابق مع نفسه عند هيجل إلا في التاريخ، وأكثر ما يكون هذا التطابق في التاريخ المسيحي، ويصل إلى ذروته في التاريخ الجرمانى، وتحديداً في ظل «الدولة البروسية» التي تمثل «نهاية التاريخ» باعتبارها أكثر عقلانية حتى من «دولة العقل» التي كانت في نظر هيجل «الدولة النابوليونية»^(١٠٣). وبالمقابل، فإن العقل أقل ما يكون مطابقة لنفسه في الطبيعة. ورغم أن «مسلمات» الجاهري و«مصادراته» وفكرته الوسواسية الثابتة عن «علاقة المطابقة» الباقية دوماً «هي هي» بين العقل والطبيعة، فإن العقل - أو الروح - عند هيجل لا يكون في الطبيعة إلا في حالة ضياع عن نفسه وتفارق مع ذاته. فالطبيعة هي الروح عندما يكون لا يزال مخارجاً لذاته. وصحيح أنه «في الطبيعة لا نستطيع تعریف شيء آخر سوى الفكرة، ولكن فقط في صورة تخارج» . ف«الفكرة تولد نفسها في الطبيعة في صورة وجود بجانب لنفسه». وفي الطبيعة «تضع الفكرة ذاتها على أنها نفني لذاتها». «ولئن تكون الطبيعة منظوراً إليها في ذاتها، أي في الفكرة، شيئاً إلهياً، فإن كينونتها، كما هي في الواقع، لا تطابق مفهومها؛ بل هي بالأحرى التناقض الذي لم يمتد بعد إلى حل. وهذا ما يجعلنا نرى في الطبيعة سقوطاً للفكرة، لأن هذه الفكرة، في صورتها الخارجية، لا تكون مطابقة لذاتها. وإنما في مرآة الفكر اللامتبصر، في مرآة الوعي الحسي الذي لم يستدر بعد على نفسه، يمكن للطبيعة أن تتبدى وكأنها مبدأ مستقل، يحوز الوجود والعقل خلف الأشياء». وليس من قبيل الصدفة على كل حال أن تكون «فلسفة الطبيعة» في إجماع رأي النقاد هي «أضعف ما في فلسفة هيجل». فالتاريخ والسياسة

(١٠٢) فوانتز روزنفايخ: هيجل والدولة Hegel et l'état. ترجمة جيار بن صاصون. المنشورات الجامعية

الفرنسية، باريس ١٩٩١، ص ٢٨٤.

(١٠٣) برنار بورجوا: فكر هيجل السياسي La Pensée Politique de Hegel، المنشورات الجامعية الفرنسية

، باريس ١٩٦٩، ص ٨٢ - ٨٤.

والدين والفن والفلسفة هي مسرح «تجليات العقل». أما الطبيعة فليست مسرحاً إلا «للحياة الخاضعة للقوى اللاعقلانية للخارجية». وصحيح أن «منتجات الفكر والفن» لا تدب فيها الحياة التي تدب في «أشياء الطبيعة»، ولكن حياة الروح الداخلية أضمن وأسمى بما لا يقاس من حياة الطبيعة الخارجية. وصحيح أن «الحكمة الإلهية» تقصص عن نفسها ويمكن تأملها حتى في خارجية الطبيعة هذه، وصحيح أن «قشة التبن كافية وحدها لتثبت وجود الله» كما كان يقول الفيلسوف الإيطالي فانيني، ولكن ليس هذا مدعاة لـ «تأليه الطبيعة» ولا لإعطاء «الأفضلية للشمس أو للقمر أو للحيروانات أو للنباتات أو غيرها من خلّاق الله... على الأفعال والأحداث الانسانية». وكل خطر من خطرات الروح، وأي تصور من تصوراتها مهما يكن حظه من الانضاع، وكل كلمة وكل نزوة من نزوات الفكر مهما تبلغ من الغرابة والشذوذ أقدر على تعريفنا بصنيع الله من أي موضوع من موضوعات الطبيعة^(١٠٤). وبمفردات إشكالية المطابقة ختاماً، وخلافاً للفكرة الثابتة الجابرية، فإن الهوية ليست مبدأ للروح إلا في علاقته مع نفسه وتجلياته، أما مع الطبيعة فعلاقته محكومة بمبدأ الفيرية.

الاعتبار الرابع: إذا لم تكن إشكالية المطابقة، بخلاف دعوى الجابري، إشكالية خاصة بـ «الفكر الأوروبي الحديث»، بل تابعة للسكولائية اللاتينية ومتحدرة من أصول عربية إسلامية، وإذا كان ما ميّز هذا الفكر خلال القرون الثلاثة الماضية ليس «التمسك» بهذه الإشكالية، كما يؤكد الجابري، بل السعي إلى اختراقها بتغليب قطب العقل من خلال مذاهب المثالية أو بتغليب قطب الطبيعة والواقع من خلال مذاهب التجربة، فإن ما يميز ثورة الفكر الغربي المعاصر عن جملة مسار الفكر الأوروبي الحديث هو اعتناقه من إसार إشكالية المطابقة باعتبارها إشكالية ماضية، أي لم تعد ذات موضوع. وبالفعل، ابتداء من اكتشاف آينشتاين نظرية النسبية في عام ١٩٠٥، ثم اكتشاف هايزنبرغ مبدأ اللايقين في عام ١٩٢٨، سقطت صفة «المطلق» عن العقل وعن الواقع كما عن الحقيقة باعتبارها تطابقاً لعقل مطلق مع واقع مطلق. بل إن فكرة المطابقة بالذات قد تفلّمت وكادت أن تسحب من التداول

(١٠٤) هيجل: الموسوعة الموجزة في العلوم للفلسفية، مصدر آنف الذكر، ص ١٣٨ - ١٣٩. ونظراً للاختلاف في الترجمة فقد اعتمدنا أيضاً على «مدخل فلسفة الطبيعة» المعادة ترجمته في «الفلسفة والطبيعة» «Les philosophes et la Nature» ب. هويسمان وف. ريب، منشورات بورداس، باريس ١٩٩٠، ص ٥ - ٢٦.

كعملية معرفية قديمة تنتمي إلى تاريخ الميتافيزيقا في زمن التحول نحو الاستمولوجيا. والواقع أن فكرة هيغل عن «عقل في صيرورة» وفكرة وليم جيمس عن «حقيقة تختبر» كانتا مهدتا، حتى قبل تدشين المرحلة المعاصرة في تاريخ الفكر الغربي الحديث، للتخلي عن إشكالية المطابقة في نظرية المعرفة. فالمطابقة تفترض أن الواقع معطى، وأن الحقيقة كامنة فيه كمون المادة الخام في الطبيعة، وأن وظيفة العقل أن يضع نفسه على تماس مباشر مع معدن هذه الحقيقة وجوهرها دفعة واحدة وبدون توسط النظريات والأدوات. فلكان العقل محض مرآة للأشياء، وفي أحسن الأحوال - وما دام عرق المعدن مطموراً تحت الفلزات - آلة تصوير بالأشعة السينية قادرة على اختراق جلد الحقيقة وصولاً إلى عظمها. والحال أن فكرة الحقيقة/ المادة الخام التي تنتظر أن يكتشفها العقل بعد أن يزيح عنها طبقة الشوائب (أي التصورات اللاهوتية واللاعلمية) المتراكمة فوقها كانت تتضامن مع عالم متمحور أو معاد تمحوره حول الطبيعة تضامن فكرة الحقيقة المنزلة أو الموحى بها مع عالم متمحور حول الدين. وبالفعل، كانت الحداثة الأوروبية في طورها الأول قد ردت إلى قطب الطبيعة الحقوق التي كانت مصادرة كلها في الطور الديني الوسيطى لصالح قطب الله^(١٠٥). ولكن مع دخول الحداثة الغربية في طورها الثاني ابتداء من الثورة الصناعية في منتصف القرن التاسع عشر لم يعد مفهوم الحقيقة/ المادة الخام مطابقاً لواقع صيرورتها في عالم هو قيد تحول مطرد ومتزايد من عالم طبيعي إلى عالم صناعي. فبعد مرحلة الاكتشافات دخل العالم في مرحلة الاختراعات. ولئن تكن الخصوبة العلمية قد أخذت في القرن السابع عشر شكل اكتشاف لقوانين الفلك، وفي القرن الثامن عشر شكل اكتشاف لقوانين الطبيعة، فقد أخذت ابتداء من اختراع الآلة البخارية والمحرك الانفجاري في القرن التاسع عشر شكل تطبيقات لا كشوف فقط للقوانين العلمية. وهذا الاقتران غير المسبوق إليه في التاريخ قط بين العلم والتقنية قد أحدث تحولاً انقلابياً في مفهوم الحقيقة، ولغَم - إن لم نقل نَسَف - الأساس الاستمولوجي لإشكالية المطابقة. فبدلاً بأدوات القياس البسيطة مثل الساعة ومقياس الضغط أو الحرارة التي «تكُم» الظواهرات الكيفية وترجمها إلى

(١٠٥) لنلاحظ أن مذهب ديكارت الذي لا يخلو من غرابة عن «الانكار الفطرية» التي يخلقها الله في العقل البشري ويعطيها ضماناً صدقه الإلهي تمثل تمويه وحلاً وسطاً انتقالياً بين الحقيقة المنزلة والحقيقة المادة الخام. وتلك هي أصلاً طبيعة القرن السابع عشر الذي مثل عصر انتقال من التصور الديني إلى التصور العلمي للعالم.

أرقام، ومروراً بالسيارة والطائرة والغواصة وغيرها من وسائط النقل والحركة برأ وجواً وبحراً، وانتهاء بالأجهزة السمعية - البصرية الناقلة للصوت وللصورة أو بالمصنوعات الالكترونية الدقيقة العاملة بالطاقة الذاكرية والعقلية، فإن ما من شيء من «حقيقة» هذه المخترعات يطابق شيئاً في الواقع^(١٠٦). فنحن بالأحرى أمام واقع جديد، أمام «وقائع» مصنوعة أو مخلوقة، أو بتعبير أدق مبنية. فالطائرة مثلاً لا تطابق سوى نموذجها، ولكن نموذجها نفسه مبني ولا يطابقه شيء في الواقع. وحقيقة الفكرة أو صحة النظرية الكامنة وراء هذه المخترعات ليس معيارها البتة «مطابقة» لا وجود لها أصلاً، بل فقط قابلية هذه الفكرة أو النظرية للتحقيق، أو قابلية نموذجها المصغر للتكبير. فمعيار الحقيقة، هو اليوم التحقيق مثلما كان بالأمس القريب التجريب وبالأمس البعيد المطابقة. وهذا لا يصدق على الحقيقة العلمية وحدها كما قد يتبادر إلى الذهن، بل حتى على الحقيقة الفنية والحقيقة التاريخية. فالفن، المتضامن في الحساسية مع العلم، قد غسل يديه، مع أقول الكلاسيكية والواقعية، من نظرية المحاكاة - أي المطابقة - الأرسطية، وصار الدليل الموجّه لتحركه منذ الثورة التكعيبية، في مطلع القرن العشرين، لا نسخ الواقع، بل خلق واقع جديد أو «ما فوق واقع» بلغة السرياليين. ورغم أن مفهوم الحقيقة/المادة الخام ومفهوم الحقيقة/المطابقة لم يتخلّ عن دوره في ميدان البحث التاريخي، ولكن الحقيقة التاريخية، في الدراسات الحديثة لم تعد ذلك المعطى المكتوم أو المطمور الذي ينبغي أن يزاح الستار أو التراب عنه من خلال تجميع النصوص والوثائق أو التنقيب عن النقوش والآثار، والمؤرخ قد كفّ منذ زمن بعيد عن أن يكون مجرد مسجل للوقائع التاريخية. وصحيح أنه لا يمكن الحديث عن «اختراع» الحقيقة التاريخية، لكن ما لا يجوز باللفظ بظل سائغاً بالمعنى، لأن الحقيقة التاريخية تبنى كما تبنى الحقيقة العلمية، ويبنى معها الواقع التاريخي الذي يفترض فيها أنها تطابقه. وهذا الانتقال من الواقع المعطى إلى الواقع المبني هو العلامة الفارقة للثورة العلمية ينصّبها الأبيستمولوجي الجديد. والبناء العلمي للواقع لا يكون بالإدراك أو الانعكاس أو التماس المباشر، ولا حتى كذلك بالمعينة والملاحظة والتجربة العمياء،

(١٠٦) ليس لأحد أن يماري في أن المجتمعات القديمة عرفت «الآلات». ولكن علاوة على أن هذه الآلات لم تحتل قط في تلك المجتمعات المساحة التي تحتلها في المجتمع الحديث، فإنها كانت قريبة الصلة بالواقع الطبيعي ومشتقة مباشرة من القوى الطبيعية ومركبة - بالتحويل الميكانيكي لا بالتوليد الذاتي - بقوى طبيعية أو حيوانية أو بشرية من قبيل الناعورة أو عربة الجحر أو دولاب الفاخوري.

بل انطلاقاً من علم شاق ومعقد وبواسطة نظريات وأدوات هي في أساسها «نظريات متحققة مادياً»^(١٠٧). وبناء الواقعة العلمية يقتضي تجاوز شرط وجودها العفوي «المطابق». فالحرارة مثلاً «لا تغدو واقعة علمية إلا عندما يبطل الاحساس بها على الجلد لتقرأ على ميزان الحرارة». والملاحظة العفوية والمباشرة للأشياء، في واقعها «المطابق»، قد لا تكون مصدراً للمعرفة العلمية بقدر ما تمثل «عقبة إبستمولوجية» أمامها. فزركة السماء، كمعطى مباشر من معطيات الإدراك، لا معنى لها في نظر العلم، هذا إن لم تكن مانعة له. وبالفعل، ما أمكن قراءتها علمياً إلا عندما كفت عن أن تكون «مدركة» حساً وحياناً و«يقيناً» في واقعها «المطابق» كعرض لوني لجوهر ثابت، وإلا عندما تغير نصابها المعرفي من كيان ميتافيزيقي إلى ظاهرة موضوعية وعلاقة قابلة للقياس الكمي، أي علمياً إلى «نتيجة للانتشار اللامساوي لأشعة الطيف الشمسي»^(١٠٨). ومن هنا فإن باشلار، الصائغ الابدستمولوجي لـ «الروح العلمي الجديد»، يؤثر أن يتحدث، خلافاً للغة الميتافيزيقيات القديمة، الواقعية منها والعقلانية سواء بسواء، عن «واقع مخبري» وعن «فكر مخبري». على أن يكون مفهوماً أن مخبر العلم ليس محلاً للتحليل فقط، بل كذلك وأساساً للتركيب والبناء. فالعالم العلمي هو عالم مبني، بله عالم المبني. و«الواقع المباشر هو محض ذريعة للفكر العلمي وليس موضوعاً للمعرفة»^(١٠٩). والمعرفة نفسها كفت عن أن تكون «واقعاً مفسراً» لتصير «فكراً مطبقاً». والأولوية تعود، خلافاً للمذاهب الواقعية القديمة، إلى التحقيق لا إلى الواقع. ويكفي اليوم أن يوضع «الفيلسوف الواقعي» أمام «شيء مصنوع، شيء حضاري، كيما يضطر إلى التسليم بأن مضمار الواقع يستطيل ويمتد إلى مضمار التحقيق»^(١١٠). ولكن العقلانية «المطلقة، الثابتة، النهائية»، شأنها شأن الواقعية «الشيئية» «السكونية»، تمثل هي الأخرى عقبة أمام تقدم المعرفة والثقافة، أي في خاتمة المطاف أمام «تقدم العقل» نفسه. فالعقل الذي ينطلق منه رجل العلم عقل منفتح، عقل قلق يتحرى

(١٠٧) غاستون باشلار: الروح العلمي الجديد *Le nouvel Esprit scientifique*، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة السابعة عشرة، باريس ١٩٨٧، ص ١٦.

(١٠٨) اندريه لرجز وديني هويسمان: المنطق *Logique*، منشورات فرنان ناتان، باريس ١٩٦٨، ص ٢٨ - ٣٠.

(١٠٩) الروح العلمي الجديد، ص ١٠.

(١١٠) غاستون باشلار: فلسفة اللا *La philosophie Du Non*، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة الثامنة، باريس ١٩٨١، ص ٤٩.

عن الذرائع الجدلية ليخرج من ذاته ومن أطره، وليصمّح نفسه ويقوم أخطاءه، وليبعد بناء ذاته من خلال بناء الواقع. أما الفيلسوف العقلاني فغالباً ما يضع العقل مطلقاً، «مكوّنًا»، ثابت البنية، قبلي القوالب، ومجهزاً سلفاً، على الطريقة الكانطية، «بكل المقولات اللازمة لتعقل الواقع». والحال أن العقل العلمي، بالتمايز عن العقل الفلسفي، «عقل فتي وفي صراع مع نفسه» ولا يستطيع، لحسن الحظ، أن يستنيم في تراث^(١١١). كما أن العقلانية العلمية التي هي بالتعريف «فكر معاود من جديد، وكل يوم معاود من جديد»، لا تستطيع، رغم الإغراءات الفلسفية، «أن تستغرق في ضرب من نرجسية مبادئ العقل»، حتى ولو بضمانة من المنطق الأرسطي القائم - زعماً - على مبادئ «ثابتة» و«خالدة» من قبيل الهوية وعدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع. فجميع هذه المبادئ، ومعها المقولات الكانطية كقوالب مسبق للذهن ومتعالية على التجربة، قابلة لأن يُعاد فيها النظر أو لتجرّد على الأقل من طابعها المطلق لتعطي طابعاً جدلياً. والثقافة العقلانية هي في نهاية المطاف «انتقال من عقل إلى عقل أفضل»^(١١٢).

ومن هنا مطالبة باشلار، دفعاً لاشتراك الألفاظ، بالانتقال لا من «عقلانية تأملية» إلى «عقلانية تطبيقية» فحسب، ولا من «عقلانية مغلقة» إلى «عقلانية منفتحة» فحسب، بل كذلك وأساساً من العقلانية إلى «ما فوق العقلانية *surrationalisme*»، بالتضامن مع نقلة موازية من الواقعية إلى «ما فوق الواقعية *surréalisme*». فإن يكن المطلوب، ضدّاً على شيئة الواقعيين، إسكان الواقع في المخبر، فإن المطلوب، ضدّاً على وثوقية العقلانيين، «توطين العقل في الأزمة». وفي الحالتين كليهما، الواقعية والعقلانية، فإن ما يحدّد النصاب الاستمولوجي لـ «الروح العلمي القديم» هو ميتافيزيقا المطابقة، أي طمأنينة العقلانية الدغمائية إلى أنها «واجدة في قوانين العالم» وقوانين ذهننا، ويقين الواقعية الكلية بأن «قوانين ذهننا هي جزء من قوانين العالم»^(١١٣). وبدلاً من الانسار بين فكي كماشة إشكالية «المطابقة» التي لم تعد

(١١١) غاستون باشلار: الالتزام العقلاني *L'engagement rationaliste*، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٧٢، ص ٤٩.

(١١٢) غاستون باشلار: العقلانية للتطبيقية *Le Rationalisme Appliqué*، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة الرابعة، باريس ١٩٧٠، ص ٣١ و ٨٢.

(١١٣) الروح العلمي الجديد، ص ٦. وتستوقفنا هنا مفارقة. فمخيل أحمد خليل، معرّب كتاب «تكوين العقل العلمي»، يتهم في كتابه الصادر حديثاً «العقل في الإسلام» محمد عابد الجابري بأنه، في مفهومه للعقل وفي نقده للعقل العربي «يستعين بالعدة الفلسفية الغربية»، مسمياً لالاند وبياجيه =

نعرض على أي حقيقة بعد أن أدت تمام دورها في العصر الكلاسيكي، يقترح باشلار، يرسم الحضارة المعاصرة، ضرباً جديداً من المطابقة، أو التبعية بالأحرى، قطباها هذه المرة العلم والعقل: «إن الفكر العلمي المعاصر لا خيار آخر أمامه... سوى تعديل طرائق التفكير الأولية التي تبدو متضامنة مع بنية أساسية ولا متغيرة للذهن... والتي كان يُتصور أنها طبيعية لأنها ما كانت تُطوّر. فلكي تكون للمعرفة فاعليتها التامة، فلا بد الآن من أن يتحول الذهن. لا بد من أن يتحول في جذوره كيما يقتدر على أن يتمثل في بواعه. وشروط وحدة حياة الفكر هي عينها التي تفرض الآن تغييراً في حياة الفكر وتبدلاً إنسانياً عميقاً. وحاصل الكلام أن العلم يتقف العقل. وعلى العقل أن يطيع العلم، العلم الأكثر تطوراً، العلم الأكثر تطوراً. وليس يجوز للعقل أن يعلي من قيمة تجربة مباشرة، بل يتعين عليه على العكس أن يوازن نفسه مع التجربة الأغنى تَبَيُّناً. ويتوجب في الظروف جميعاً أن يخلي المباشر مكانه للمبني... فالحساب مثلاً، شأنه شأن الهندسة، ليس ارتقاء طبيعياً لعقل لا متغير. فالحساب ليس مؤسساً على العقل. بل مذهب العقل مؤسس على الحساب الابتدائي. فقبل أن أعرف كيف أحسب، ما كنت أعرف ما العقل^(١١٤). وبصفة عامة، يتعين على الذهن أن ينصاع لشروط المعرفة. يتعين عليه أن يخلق فيه بنية مناظرة لبنية المعرفة. عليه أن يعي نفسه حول مفاصل مطابقة لجدليات المعرفة. فأأي معنى لوظيفة بدون فرص للأداء الوظيفي؟ أي معنى لعقل بدون فرص للمعاقلة؟ يتوجب على بيداغوجيا العقل إذن أن تغتنم جميع الفرص للمعاقلة. يتعين عليها أن تنشئ صنوف المعاقلات، أو بالأحرى متغيرات المعاقلة. والحال أن متغيرات المعاقلة عديدة الآن في العلوم الهندسية والفيزيائية؛ وهي متضامنة جميعها مع جدلية لمبادئ العقل، مع فاعلية لفلسفة اللا. ولا مناص من قبول الدرس. لذا مرة أخرى نكرر القول بأنه يتعين على العقل أن يطيع العلم.

= ويرنغ، «لكنه يخفي استفادته من مشروع غاستون باشلار في كتابه تكوين العقل العلمي» (العقل في الإسلام، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٣، ص ٧٧). ونحن نستغرب هذا الاتهام، وإن كنا لا ننكر «الاستفادة». فالجاري قد أخذ فعلاً عن باشلار، ولكنه لم يأخذ عنه ما يبينه، بل ما يتقده. فالعقل الذي يحامي عنه الجاري ويتخذ معياراً لتعبير العقل العربي هو تحديد العقل الغربي في طور انتعاشه إلى «الروح العلمي القديم»، أي تحديداً أيضاً العقل القائم على إشكالية المطابقة التي يعتبر باشلار، منذ الصفحة الأولى في كتابه، أن الإنعاق من إسارها هو شرط لخاف «الروح العلمي الجديد». (١١٤) جناس غير قابل للترجمة، لأن كلمة *Raison* بالفرنسية، كما باللاتينية، تعني عقلاً وحساباً معاً، مثلها مثل كلمة «لوغوس» اليونانية كما كنا رأينا.

فالهندسة والفيزياء والحساب علوم؛ أما المذهب التقليدي عن عقل مطلق ولا متغير فما هو إلا فلسفة، ناهيك عن أنها فلسفة بالية^(١١٥).



لنعد إلى نص الجابري. يقول إذن: «وسواء نُظر إلى هذا العقل على أنه قائم بذاته.. أو نظر إليه على أنه هو الله ذاته، فإن العلاقة بينه وبين نظام الطبيعة تبقى هي هي: إنها المطابقة... ولقد انعكس هذا التصور حتى على اللغة، واللغات الأوروبية ذات الأصل اللاتيني خاصة، حيث نجد كلمة *ratio* (أو ما اشتق منها مثل كلمة *raison* الفرنسية) تعني في آن واحد: العقل والسبب. يقول كورنو: إن كلمة *raison* تدل: تارة على ملكة للكائن العاقل، وتارة على علاقة بين الأشياء بعضها ببعض، بحيث يمكن القول إن عقل الانسان (أو العقل الذاتي) يتبع ويدرك عقل الأشياء (أو العقل الموضوعي)». . . .

إن تدقيق الشاهد لا يدع مجالاً للشك في أن الجابري قد رجع هنا، مرة أخرى إلى معجم فوكييه، وتحديدًا إلى مادة «عقل» وإلى الصفحة ٦٠٤ منه، وليس إلى كتاب أ. كورنو الذي يحيل إليه في الهامش: «محاولة في أسس معارفنا». بل إن تدقيق الشاهد يقطع بأن الجابري ما اطلع قط على كتاب كورنو، إذ لو اطلع عليه لما كان ارتكب خطأ فادحاً في الترجمة، ولا خطأ فادحاً آخر في التأويل، ولا خطأ ثالثاً وأندح بما لا يقاس - في المناقصة على العقل العربي وعلى اللغة العربية فيما يتعلق بمسألة السببية.

فالجابري يورد شاهد كورنو تدليلاً منه على أن فكرة «المطابقة» راسخة في العقل الأوروبي إلى درجة انعكاسها على اللغات الأوروبية - وفي مقدمتها الفرنسية - ذات الأصل اللاتيني. والحال أن سياق الشاهد في اتصاله في كتاب كورنو، لا في انقطاعه في معجم فوكييه، ينطق بعكس تلك الدلالة. فكورنو يفصح عن برمه، من الصفحات الأولى من كتابه، من التباسات اللغة الفلسفية وضيقها واضطرار الفلاسفة إلى أن يستخدموا اللفظة الواحدة لمعاني عدة وشتى صنيعهم مع كلمة «عقل» *raison*. وهو يعتبر ذلك «عياً طبيعياً» و«قصوراً عضالاً لا براء له»، وليس بحال من الأحوال مدعاة للفخر في مساق اللغة الفلسفية التي يفترض فيها أن تقوم

(١١٥) فلسفة اللا، مصدر آف الذكر، ص ١٤٢ - ٦٤٥.

على أفكار واضحة وألفاظ متميزة. ودوماً على صعيد اللغة الفلسفية، لا اللغة المعجمية كما يتوهم الجابري، يلاحظ كورنو أن طائفة بأسرها من الألفاظ من قبيل «الحقيقة» و«الفكرة» و«الحكم» و«الاعتقاد» تنزع إلى التنقل الدائم ما بين المعنى الذاتي والمعنى الموضوعي تبعاً لتركز الانتباه على «الفاعل الذي يعرف أو على موضوع المعرفة». فلفظة «الحقيقة»، مثلاً، تشير تارة إلى صحة الحكم على الشيء وطوراً إلى واقع الشيء. وذلك يصدق «بإطلاق» على كلمات "raison, ratio, logos"، فهي «تشير تارة إلى ملكة للكائن العاقل، وطوراً إلى علاقة بين الأشياء ذاتها، بحيث يمكن القول إن عقل الإنسان (raison بالمعنى الذاتي) يتتبع ويدرك علة الأشياء (raison بالمعنى الموضوعي)»^(١١٦). ولنلاحظ أن الجابري يسقط من النص كلمة logos ويستبقي كلمتي ratio وraison، لأن هاتين الأخيرتين هما وحدهما اللتان تتمشيان مع نظريته اللغوية، بينما تمرد عليها logos التي يبقى التباسها فلسفياً صرفاً^(١١٧). وعدم إدراك الجابري أن كورنو يحتج - ولا يفخر - على التباسات اللغة الفلسفية هو ما جعله يرتكب خطأ فلسفياً لا يغتفر في ترجمته "La raison des choses" بـ «عقل الأشياء». فلقد سها الجابري على ما يبدو - وهو الأرسطي الهوى - عن تعريف أرسطو للإنسان بأنه «حيوان عاقل». فإذا كان «العقل» هو الفصل الذي يميز الإنسان عن الحيوان، فكيف يمكن أن يضاف «العقل» إلى «الأشياء» وهي التي لا تحوز حتى صفة «الحياة» التي هي جنس مشترك بين الإنسان والحيوان؟ وكيف يوضع على لسان كورنو القول بـ «عقل الأشياء» وهو الذي يبلغ من حرصه على حصر «العقل»، كملكة، بالإنسان إلى حد التنبيه منذ مطلع كتابه أيضاً بأن الحيوان قد يقر له بـ «الذكاء» ولكن ليس بـ «العقل»؟

والواقع أنه ليس من الصعب علينا أن ندرك ما «الحتمية» السيكلولوجية التي قادت الجابري إلى مثل تلك الترجمة الخاطئة لنص مقتطع من سياقه أصلاً وإلى السهو

(١١٦) انظران كورنو: محاولة في أسس معارفنا وفي خصائص النقد الفلسفي *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*، منشورات مكتبة هاشيت، طبعة جديدة، باريس ١٩١٢، ص ١٦ - ١٧. ولنلاحظ أن الجابري لا يورد سوى الشق الأول من العنوان بدون أن يكون له في ذلك خيار، لأن فوكيه نفسه يورد عنوان الكتاب مبتوراً.

(١١٧) الواقع أن الالتباس اللغوي لكلمة «لوغوس» يمكننا التحري عن بعض آثاره في اللغة التي يظلمها الجابري ظلماً كبيراً: العربية. فلوغوس التي تعني باليونانية عقلاً وخطاباً في آن معاً، تجد في كلمة «الغة» العربية مرادفاً عضوياً لها. وقد أبدع المترجم العربي القديم، كما كنا أشرفنا، في إبقاء هذه الصلة ظاهرة من خلال تعريبه «لوجيكه» اليونانية بـ «المنطق».

عن «الجناس» الذي كان أشار هو نفسه إلى انطواء كلمة *raison* الفرنسية عليه من حيث أنها تعني عقلاً وسبباً في آن معاً. فلو لا الطابع الاستحواذي لفكرة «المطابقة» لما كان الجابري استنبت للأشياء «عقلاً». ولكن لو كان الجابري يعرف كورنو ويعرف حقاً كتابه «محاولة في أسس معارفنا وفي خصائص النقد الفلسفي» لحاذر الكلام على أية مطابقة بين نظام العقل ونظام الأشياء. فكورنو، وكما هو واضح من الشطر الثاني من عنوان كتابه الصادر في منتصف القرن التاسع عشر، ينتمي إلى مدرسة «النقد الفلسفي»، أي بعبارة أخرى إلى الكانطية. والحال أن كانط، كما رأينا، لم يقل بـ «المطابقة» بقدر ما قال بـ «الإسقاط». فنحن لا نجد من نظام في الطبيعة إلا بقدر ما نضعه فيها. وإن يكن من مطابقة، فهي مطابقة نظام العقل لذاته. فنظام الطبيعة ليس مطلباً للعقل فحسب، بل امتداد متعين كذلك لقوابله المسبقة ومقولاته المجردة والمتعالية. وإذا كان «في مستطاع العقل أن يثق في نظام قوانين الطبيعة فلأنه هو نفسه الذي أدخل هذا النظام بفضل مقولاته»^(١١٨). وذلك هو أيضاً مذهب كورنو الذي كان يرى أن كانط «هو أعمق من سبرغور مشروعية أحكامنا... لأنه أراد أن يجد في القوالب أو القوانين المكوّنة للعقل البشري تفسير القوالب التي ندرك بها الظاهرات والتي ينزع البشر (عن خطأ في رأيه) إلى أن يعزوا إليها وجرداً خارجياً». وليس من قبيل الصدفة من هذا المنظور أن يستشهد كورنو مرتين في مفتتح كتابه وفي ختمته بقولة بوسويه: «إن العلاقة بين العقل والنظام في غاية الوثاقة. فالنظام لا يمكن أن يوضع في الأشياء إلا بواسطة العقل، ولا أن يدرك إلا من قبله. فالنظام صديق العقل وانعكاسه». وهو لا يدعو فقط إلى «التمييز بين ما يعود إلى شروط ملاحظتنا وخصائص تكويننا كملاحظين وبين ما يعود إلى تكوين الأشياء ذاتها»، بل يؤكد كذلك أن أفكارنا وأحكامنا مرتبطة بالشروط المعتادة والدائمة لتكويننا الفردي والجمعي معاً بحيث يستحيل علينا التيقن من «مدى مطابقتها للواقع الخارجي». وكيف يجوز أصلاً الحديث عن «مطابقة»، وهي مقولة تابعة لنظام العقل المنطقي، بينما نظام الواقع نفسه اتفاقي ووضعي ومحكوم - فضلاً عن الضرورة - بالصدفة والاحتمال؟ ثم إن المطابقة تباطنها حتمية سببية، على حين أن مساهمة كورنو الخاصة في تاريخ تطور العقل تكمن تحديداً في تقنيته لبدا الصدفة والاحتمال وتطويره لفكرة حتمية إحصائية بدلاً من الحتمية

(١١٨) ديني هويسمان واندريه فرجز: الميتافيزيقا *Métaphysique*، منشورات فرنان تانان، باريس ١٩٦٢، ص ٦٢.

تطور مفهوم العقل في الحضارة الأوروبية

المطلقة التي كانت سائدة قبله. وعلى أي حال، ودوماً من منطلق كانطي، فإن الواقع لا يقع منه تحت معرفتنا في نظر كورنو سوى ظواهره النسبية القابلة للدخول في مقولاتنا ومخططاتنا العقلية. أما «الواقع المطلق» بحد ذاته فلا مدخل لنا إليه، وكل ما نستطيعه هو «الاقترب منه تدريجاً». وفكرة «المطابقة» نفسها لا تعدو أن تكون «أخيولة» من أخايل العقل: «فمن ماهية طبيعتنا العاقلة الاعتقاد بأن الطبيعة وضعت النظام في الأشياء». ولكن رغم أن العقل على العكس هو من يضع النظام في الأشياء، وهو من يربط ظواهر الواقع بقوانين، فإنه «يفتر مع ذلك من التسليم بأن هذه القوانين وهمية، وبأن التصورات التي تعبر عنها تعود إلى طبيعة أفكارنا ليس إلا، ولا أساس لها في طبيعة الأشياء الخارجية». ومن ثم فإنه يطيب للعقل، بل من صميم طبيعته، أن يفترض أن القوانين التي يضعها للأشياء ليست صحيحة إلا لأنها مطابقة لواقع هذه الأشياء ولعلاقاتها ببعضها بعض. وما يصدق في حال «الصحة» يصدق في حال «الغلط». فحتى عندما تنطوي أفكارنا وأحكامنا وقوانيننا على ثغرات وأخطاء وتناقضات، فلا مجال لأن نرد «هذه التشوشات الظاهرة إلى طبيعة الأشياء»، بل يتعين «أن نعيدها جوهرياً إلى بنية عقلنا غير المؤهل، بالشطر الذي يعود إليه، للإدراك السديد لنظام العالم وتساوق الطبيعة». وعليه، فإن «الحكم فيما إذا كانت أفكارنا مطابقة لواقع الأشياء، إنما يعني فقط التأكيد بأن العلاقات الحقة بين الأشياء غير مخوفة أو معقدة بطبيعة إدراكاتنا، بدون أن نزع أن يمكن أن يكون معطى لنا، في حال من الأحوال، البلوغ إلى الحقيقة المطلقة»^(١١٩).

يختم سؤال أخير وأساسي: ما العلاقة بين العقلانية والسببية؟ وإذا كان العقل بحسب التعريف الذي يتبناه الجاهري، «إدراك الأسباب»، وإذا كانت الفرنسية، وسائر اللغات الأوروبية ذات الأصل اللاتيني، هي وحدها التي تجمع في كلمة واحدة بين معنيي «العقل» و«السبب»، فهل هذا دليل كفاية، أو حتى محض قرينة اشتباه، على أن العقل الغربي هو وحده، دون سائر العقول الحضارية، عقل «سببي»؟

أن أول ما سلاحظه هنا هو أن الجاهري ما كان ليتقدم بفرض من هذا القبيل لو كان اطلع على كتاب كورنو حقاً. فأكثر ما يحذر منه مؤلف «محاولة في أسس

(١١٩) كورنو: محاولة في أسس معارفنا... مصدر آنف المذكور، وعلى الأخص ص ص: ٦، ٧، ٢١،

معارفنا» هو تأويل تصوره عن طلب «علة الأشياء» (la raison des choses)، الذي يجعل منه «الصفة الأكثر جوهرية للعقل البشري» و«الهدف الدائم لتأمل الفيلسوف»، على أنه محض طلب للسببية أو تحرر عن الأسباب. يقول: «لا يجوز خلط الفكرة التي لنا عن الترابط العقلي للأشياء أو علة الأشياء raison مع فكري القوة أو السبب cause». ويعود إلى التحذير: «إن فكرة نظام وعلة الأشياء لا يجوز خلطها مع فكرة تسلسل الأسباب والنتائج». ولا يكتفي بالتحذير من عدم جواز هذا الخلط، بل يؤكد على تناقض الفكرتين: «إن فكرة علة الأشياء لها شمولية مغايرة تماماً لفكرة السبب الفاعل... وإننا لتبرر تماماً حكمنا هذا إذا بيننا أن فكرة علة الأشياء، منظوراً إليها في شموليتها، غالباً ما تتعارض مع فكرة السبب الفاعل... وأياً ما يكن مستوى الاعتبارات الذي قد ننتقل إليه سنلقى التباين البين عينه بين فكرة علة الأشياء وفكرة السبب بحصر معنى الكلمة». وتوكيداً منه على تمايز الفكرتين فإنه يقيم معارضة بين العالم والفيلسوف، أو بالأحرى بين الفضول العلمي والفضول الفلسفي. فرجل العلم قد يكتفي بطلب الأسباب، ولا يتوقف إلا عند السبب الفاعل مهما يكن عارضاً وجزئياً. أما الفيلسوف فيطلب كلية الأسباب، والنظامية الكامنة خلف الظواهر، و«الشروط الجامعة التي تنوي فيها العملية الحققة للعلاقات المتساوقة بين مختلف الأجزاء». وذلك أيضاً ما يفرق بين المؤرخ الفيلسوف والمؤرخ الفضولي. فهذا الأخير «يلتذ، مدفوعاً بنهمه إلى التفاصيل الوقائعية، بإبراز صغر الأسباب التي تأدت إلى الحدث. أما عقل الفيلسوف فلا يرضى إلا إذا اهتدى إلى... العلاقات والقوانين العامة التي تفسر تطور الوقائع التاريخية في مجلتها، بغض النظر عن الأسباب المتغيرة التي كانت هي القوى الفاعلة بالنسبة إلى كل حدث على حدة». وبعبارة أخرى، إن «إدراك الأسباب» ليس سوى وظيفة عادية و«عامية» لعقل كل إنسان راشد يجوز ملكة العقل. أما العقل العلمي، وكـم بالأولى العقل الفلسفي، فيمثل نقلة نوعية من «إدراك الأسباب» إلى «إدراك القوانين». وإذا شئنا تمييز العقل الفلسفي من العقل العلمي فلنا إن نصابه هو «إدراك كلية القوانين»، أو بحسب تعريف كورنو الذي أصاب شهرة، إدراك كلية النظام الذي تترابط بموجبه الوقائع والقوانين والعلاقات - موضوعات معرفتنا - ويصدر بعضها عن بعض»^(١٢٠).

ونحن بالطبع لسنا في صدد عرض مذهب كورنو، ولا بيان مساهمته الخاصة في تطوير النقدية الكانطية من عقلانية يقينية، إلى «احتمالية فلسفية»، مهاداً بذلك لولادة «الروح العلمي الجديد» للقرن العشرين. ولكن كل ما أردنا بيانه هو أنه، خلافاً لتأويل الجابري، كان أبعد ما يكون عن بناء مذهب في «المطابقة» انطلاقاً من «الجناس» الذي تحمله كلمة "raison" الفرنسية التي يؤكد الجابري بكل ثقة أنها «تعني في آن واحد: العقل والسبب». ففضلاً عن أن مذهب كورنو يقوم أساساً على فك هذا «التداغم» وعلى عتق العقل من فكرة «السبب» بجزئيتها وصغارها وبدائيتها لرفعه من المستوى العامي إلى المستوى الفلسفي الذي يتعامل حصراً مع «كيف الأشياء وليتها»، فإن كلمة *raison* لا تعني، لا في استعمالها الحاضر ولا في تطورها التاريخي ولا في اشتقاقها من الأصل اللاتيني، «سبباً» بقدر ما تعني «دافعاً». والزعم الضمني بأن العقل الأوروبي «سببي» بحكم الجنس اللغوي الذي تنطوي عليه كلمة *raison* بالذات فيه تناس لكون «السببية» بالفرنسية هي *causalité*، وليس *rationalité* أو حتى *raisonnabilité*. وليس ما يحسم الأمر كالرجوع إلى معجم تاريخي للغة الفرنسية. وبالفعل، إن معجماً كهذا يفيدنا أن الكلمة التي اشتقت منها لفظة *raison* الفرنسية، وهي *ratio* اللاتينية، قد وجدت أول استخدام فلسفي لها بقلم شيشرون أبلغ بلغاء الرومان في القرن الأول ق. م. فهو «يستعملها كتبرير لفعل محدود إجرامياً، أي كذريعة تبرر عملاً، ومن هنا معنى *ratio* في لاتينية العصر الوسيط: «خصومة»، «مساجلة»... ويعطي شيشرون أيضاً *ratio* معنى «لمية الشيء» أو «لماذا الشيء» (كما يعلله المرء لنفسه) مميّزاً إياها عن *causa*، أي العلة الفعلية، مثلما تميز اللغة الألمانية بين *ursache* و *grund*»^(١٢١). وهذا الأصل «القضائي» لكلمة *ratio* اللاتينية هو الذي جعل كلمة *raison* الفرنسية في أقدم استعمالاتها في القرن العاشر الميلادي تعني «ما هو مطابق للمعدل، للإنصاف، وما هو مع الحق، مع الواجب». ولم تشرع كلمة *raison* تأخذ معنى «العقل» إلا «منذ نهاية القرن الحادي عشر، إذ صارت تعني: ملكة الحكم الصائب، وتمييز الخير من الشر، والجمال من القبح»^(١٢٢). وهذا المعنى الأخلاقي ستكون لنا إليه عودة في معرض مناقشتنا لانتهاج الجابري للعقل العربي بأنه عقل «معياري»،

(١٢١) المعجم التاريخي للغة الفرنسية *Dictionnaire Historique de la Langue Française*، تحت إشراف آلان راي، منشورات معاجم ووبير، باريس ١٩٩٢، المجلد الثاني، ص ١٧٠٨.

(١٢٢) الموضع نفسه.

وليس «معرفياً» كالعقل اليوناني - الأوروبي. ولكن بانتظار ذلك سنلاحظ بدورنا أن اللغة العربية تميز بين «السبب» و«العلّة» تمييز اللاتينية بين *causa* و*ratio*، وتميز الألمانية بين *ursache* و*grund*. فالعلّة هي للحكم، كما في الفقه والنحو، والسبب هو للشيء. ورغم التداخل بين اللفظتين في الاستعمال الجاري فإن الصفة المشتقة منهما لا تدع مجالاً للشك في الدلالة المميزة لكل منهما: فتحن نقول «رأي معلّل» ولا نقول «رأي مسبّب»، كما نقول «حريق مسبّب» ولا نقول «حريق معلّل». فالتسبب إحداث الشيء، والتعليل بيان الذريعة والباعث والحجة. ولئن احتج الجابري بأن «السبب» في العربية لا تجمع «العقل» كلمة واحدة كما في الفرنسية، فإن هذه الحجة يردها عليه اعتباران: أولهما ما بيّناه من أن *raison* بالفرنسية كما باللاتينية لا تعني «سبباً» بل «ذريعة» و«باعثاً» و«حجة»، وثانيهما نص يحمل توقيع الجابري نفسه ويقطع بأن *cause* وليس *raison* هي الكلمة الدالة على السبب الفاعل أو المؤثر في اللغات اللاتينية الأصل: «المبدأ الذي يؤسس وعي سكان هذه البيئة [العربية الصحراوية] لن يكون السببية ولا الحتمية، بل سيكون الجواز... على أن مبدأ التجويز ليس [إلا نتيجة لمبدأ الانفصال كما تكرسه البيئة الصحراوية في وعي سكانها] إذ يجعل العلاقة القائمة بين المؤثر والمتأثر تنعكس في وعي ساكن الصحراء لا كعلاقة اتصال وتأثير مباشر، بل كعلاقة تتم عبر مسافة وكتأثير بواسطة. هذه الوساطة هي السبب الذي يصل طرفاً بطرف، كالحبل الذي يستخرج به الماء من البئر. وإذن فليس السبب هو الفاعل أو المؤثر *cause* كما في اللغات الأجنبية، بل «السبب» في اللغة العربية وبالتالي في عالم «الاعراب» هو الوساطة التي تتم بها ممارسة الفعل من طرف فاعل»^(١٢٣). وبدون أن نتوقف هنا عند مسألة الاتصال والانفصال، والحتمية والجواز، التي ستكون لنا إليها عودة مطولة، فإننا سنلاحظ أن تلك النقلة اللامتوقعة في القاموس الأجنبي للجابري من *raison* إلى *cause* تقترون بانقلاب في تكتيكه: فما دام المطلوب مديح العقل الغربي بوصفه عقلاً «سببياً» فليدغم لفظ «العقل» ولفظ «السبب» في كلمة واحدة ولو اعتسافاً وتعدياً على تاريخ المصطلح واستعماله الجاري، أما عندما يصير المطلوب هجاء العقل العربي بوصفه عقلاً «لا سببياً» فلا بأس أن يفك الإدغام بين اللفظتين وأن يصير السبب *cause* بعد أن كان *raison*. وإذ نمتنع هنا - مؤقتاً - عن الدخول في نقاش لفكرة السببية بحد ذاتها، نكتفي بأن نلاحظ بأن الجابري يرمي العقل العربي بما

(١٢٣) بنية العقل العربي، ص ٢٤٧.

بات الانتروبولوجيون - بعد تراجع ليفي برول عن أطروحاته - لا يرمون به «العقلية البدائية» نفسها: فالسببية قالب دائم وقبلي بلغة كائناً للعقل البشري بإطلاق. أما التحليل الدلالي للفظ «سبب» كما للفظ «عقل» بالعربية، فمسألة اجتهد. وإذا كان التحليل الدلالي كافياً ليقوم برهاناً أو قرينة على عقلانية أو عدم عقلانية عقل بعينه في ارتباطه باللغة التي يعبر بها عن نفسه، فليسمح لنا ناقد العقل العربي أن نجتهد غير اجتهداه. فنحن لا نماري - مؤقتاً - في أن الأصل «المادي» لمعنى العقل بالعربية هو الربط (من «عقل البعير أو غيره»)، كما لا نماري في أن لفظ «السبب» كان يعني «الحبل» قبل أن يصير يعني «كل شيء» يتوصل به إلى شيء «غيره»^(١٢٤). ولكن ما نزعمه بالمقابل هو أن العربية تقيم بين «العقل» و«السبب» علاقة معنوية متينة لا تقيمها اللغات اللاتينية الأصل. فإن يكن العقل هو «الربط» بين الأشياء، فهل من عقل أكثر سببية وأكثر انسجاماً مع نفسه من وجهة نظر الدلالية من عقل لغوي يجعل من أداة الربط التي هي الحبل هي «السبب» الذي يربط بين الأشياء؟ ولو كنا نسمح لأنفسنا أن نغلو غلو الجابري لذهبنا إلى أبعد من ذلك بعد. فبببر جانيه، عالم النفس الفرنسي، قد أثبت من خلال دراساته، ولا سيما في كتابه «بدايات الذكاء»، أن السببية، كبنية مباطنة للعقل البشري ومسقطة على العالم الخارجي، قد مرت، بالتضامن مع تطور البشرية الحضاري، بطورين: السببية - الشية والسببية - القواعد. ففي الطور الأول كان البشر يفسرون العالم بإرادات مشخصة، بتدخلات غائية معزوة إلى الآلهة أو الجن أو الأرواح. وفي الطور الثاني أخضعت ظاهرات العالم الخارجي لقواعد «موضوعية» مطابقة للقواعد التي بات الانسان، مع تطوره، يعي أنها تحكم جسمه من حيث هو جهاز حيي - حركي متجاوب مع المنبهات الخارجية^(١٢٥). والحال أن المعينات المادية والحسية لفكرة السببية، في اللغة العربية المحسوبة، في شاهد الجابري، إلى لغة «أعراب»، تبدو لنا أدخل في نطاق السببية - القواعد منها في نطاق السببية - النية التي تقوم على مبدأ أرواحي أو إحيائي والتي تجد - ربما - بعض استمرارية لها في الأصل اللاتيني لكلمة ratio التي تقيم بين «المؤثر والمتأثر» علاقة غائية ومن نمط سيكولوجي بالأولى. كذلك فإن فكرة «الواسطة» التي يتضمنها لفظ «السبب» بالعربية تظل أقرب صلة إلى السببية بمعناها

(١٢٤) ابن منظور: لسان العرب، طبعة دار صادر، بيروت، بلا تاريخ، المجلد الأول، ص ٤٥٨.

(١٢٥) انظر المدخل إلى فصل «السببية» من كتاب جان أولمو: الفكر العلمي الحديث، مصدر آف الذكر، ص ١٤٩ - ١٥٠.

العلمي الحديث منها إلى السببية - النية التي يقوم مبدأ الفعل والتأثير فيها على أساس سحري، أي عن بعد بلا تماس ولا واسطة ناقلة أو رابطة. ولكن نظراً إلى أن الأرض التي تقف عليها هنا شديدة الانزلاق من منظور الموضوعية العلمية، فإننا نؤثر أن نبارحها بسرعة، ولا سيما أن فكرة السببية، نفسها وغيرها من «مبادئ العقل» قد باتت موضع مراجعة وإعادة نظر بعد إنجازات «الروح العلمي الجديد».



إن مرجعاً رئيسياً للجابري في نظريته عن العقل، بعد لالاند وكورنو وباشلار، هو جان أولو في كتابه المميز: «الفكر العلمي الحديث». ولنقر حالاً بأن هذه العلاقة المرجعية هي نفسها مميزة. فخلافاً لالاند وكورنو اللذين لم يطلع الجابري على نظريتهما إلا من خلال معجم فوكييه الفلسفي، وخلافاً لباشلار الذي لا يصرح أصلاً برجوعه إليه، فإن الجابري يفيدنا بأمانة علمية لا غبار عليها: «نحن نستلهم هنا بكيفية خاصة كتاب جان أولو: الفكر العلمي الحديث (بالفرنسية) وبكيفية أخص الفصل الثامن والفصل التاسع»^(١٢٦). ولو كنا نطلب الماحكة لقلنا إنه ليس من قبيل المصادفة أن يخص الجابري بالذكر هذين الفصلين اللذين يحملان عنواني: «العقل» و«معقولية الطبيعة»، وأن يجعل الإشارة إلى الفصل السابع الذي عنوانه «الحقيقة». ففي هذا الفصل تحديداً يعلن أولو عن «نهاية الحقيقة المطلقة» من حيث هي «سمة المطابقة التامة بين الفكر والواقع» ويؤكد «التحول الجذري» الذي طرأ في القرن العشرين على تصور الحقيقة من خلال تجدد الفكر العلمي وانعتاقه من إشكالية «المطابقة بين العقل والأشياء» كما صاغت السكولائية اللاتينية. ولكن موضع استغرابنا الفعلي هو استمرار الجابري، حتى بعد الإحالة المطولة إلى أولو، لا في الكلام على «المطابقة بين العقل ونظام الطبيعة» فحسب، بل كذلك في اعتبارها «ثابتاً أساسياً» يحدد «بنية العقل في الثقافة الاغريقية الأوروبية». فرغم أن أطروحة أولو المركزية تدور حول تاريخية العقل وتقدمه، ورغم أنه يفتتح الفصل عن «العقل» بالقول: «إن فكرة النشوء والتطور، المستعارة من التاريخ الطبيعي، قد هيأتنا لقبول فكرة «عقل في صيرورة»، وهي الفكرة عينها التي كانت متبدو فيما

(١٢٦) تكوين العقل العربي، ص ٣٦.

سلف متناقضة مع نفسها وشبه متهكة للقدسيات»^(١٢٧)، فإن الهدف الذي يضعه الجابري نصب عينيه من دراسة «تطور مفهوم العقل في الثقافة الاغريقية - الأوروبية» هو أن «نستخلص من تاريخ هذا العقل ما يمكن اعتباره بمثابة كيانه الداخلي الثابت، نقصد بذلك هيكله البنيوي الذي ظل ثابتاً رغم كل التحولات التي عرفها، والذي على أساسه وحده يمكن القيام بالمقارنة... مع العقل العربي بهدف التعرف، بصورة أدق، على هذا الأخير»^(١٢٨). فلنأخذ كل تأكيدات أولو عن «تاريخية» العقل و«ديناميته» لا تمس منه سوى القشرة لا اللب، ولكن للعقل بنية مماثلة لبنية «الشيء» في الفلسفة الكانطية: فالغشاء الفينوميني للعقل هو وحده القابل للتحول، أما نواته النوميية فثابتة وغير قابلة للاختراق. وبدلاً من جدلية العقل المكوّن والعقل المكوّن اللاندية، التي يعود أولو نفسه إلى تبنيها، من خلال توكيده أن «الفاعلية الخالصة» التي يمثلها العقل المكوّن تفكك وتعيد، بين الحقبة التاريخية والأخرى، بناء «منظومة القواعد» التكوّنة في عقل يحسب نفسه مطلقاً، فإننا ندعى إلى جدلية من النوع الذي قال به أدونيس، جدلية «الثابت» الذي لا «يتحول» إلا ليقى، جدلية «النص» الذي يتجاوز تأويلاته ولا تتجاوزه تأويلاته، النص الذي يبقى «ثابتاً» رغم كل «التحولات» التي قد يعرفها من خلال الشروح والتأويلات التي تسعى، انطلاقاً من ثباته، إلى أن تجعله «قابلاً للتكيف مع الواقع وتحجّده»^(١٢٩).

وهكذا، وعلى امتداد ألفين وخمسة سنة، فإن العقل اليوناني - الأوروبي كان، بضرب من قدر ميتافيزيقي، ولمجرد أنه «يوناني - أوروبي» بدون أي تحديد آخر،

(١٢٧) الفكر العلمي الحديث، ص ٢٢٠.

(١٢٨) تكوين العقل العربي، ص ٢٦ - ٢٧.

(١٢٩) أدونيس: الثابت والتحول، الطبعة السابعة، دار الساقي، بيروت ١٩٩٤، الجزء الأول، ص ١٣. ولنلاحظ أن جدلية الثابت والتحول الأدونيسية، التي يقر الجابري ببعض دينه لها (تكوين العقل العربي، ص ١١٤)، لا تتطابق مع جدلية العقل المكوّن والعقل المكوّن حتى وإن عُدّت نفسها باسم جدلي آخر: «الإبداع والانواع». فالنص ليس «ثابتاً» إلا في حضارة تقوم أصلاً على النص. أما في حالات انتقاضات العقل المكوّن على العقل المكوّن في الانعطافات الحضارية الكبرى، فإن النص نفسه، مع كل حوالاته من الشروح والتأويلات، يدخل، رغم «ثباته» المزعوم، في عداد «العقل المكوّن» المنتفض عليه. وما يغيب على كل حال عن أدونيس، كما عن الجابري في نظريته من عصر التدوين، أن «الثابت» نفسه في الحضارة العربية الإسلامية لم يكن في الأساس «ثابتاً». وأن عملية «تثبيت» هي عملية تاريخية خالصة بدأت في عهد عثمان بن عفان واكتملت في «عصر التدوين» الذي ليس في الواقع عصر تدوين بقدر ما هو عصر تأسيس للنص وتثبيت.

عقلاً عابراً للتاريخ عبور النص المقدس لتأويلاته. بل كان أشد ثباتاً واستعصاء على التحول في «كيانه الداخلي الثابت»، حتى من النص. فالنص، المؤسس للعقول الاستمولوجية والحاكم عليها بأن تبقى أسيرته الدائمة حتى في صبرها إلى تفتيحها لتفتح أمام نفسها مجال التحرر والإبداع، يظل على الأقل أسير لغته. أما «العقل اليوناني - الأوروبي»، كما ينحته إزميل الجابري، فنواته صلبة ومصفحة إلى حد اختراق قانون اللغة المطلق الشارطية لسائر العقول الحضارية الأخرى^(١٣٠). فسواء عبّر هذا العقل عن نفسه، باليونانية أو باللاتينية أو باللغات الأوروبية الحديثة، يظل ذا هيكل ثابت متبين حول فكرة المطابقة. بل إن بنيته لا تخضع حتى لقوانين التحليل البنيوي. فسواء انتهى هذا العقل إلى المجال العقلي للثقافة الاغريقية القديمة، أو إلى المجال العقلي للثقافة اللاتينية الوسيطة، أو إلى المجال العقلي للثقافة الأوروبية الحديثة المعاصرة، يظل يصدر عن بنية واحدة تبقى ثابتة ومعيدة لإنتاج ذاتها عبوراً لجميع التحقيقات كما لجميع الاستمولوجيات التاريخية. فرغم أن الثقافة اليونانية القديمة قائمة أصلاً على فكرة المفارقة، مفارقة الأشياء لملها في الميتافيزيقا الأفلاطونية، ومفارقة الموجودات لماهياتها في الميتافيزيقا الأرسطية، فضلاً عن مفارقة عالم ما دون فلك القمر الفيزيقي لعالم ما فوق فلك القمر التولوجي، ورغم أن الثقافة اللاتينية الوسيطة قائمة بتمامها على ثنائية الروح والمادة التي تحصر أصلاً إشكالية المطابقة في زاوية ضيقة للغاية، ورغم أن الثقافة الأوروبية الحديثة المتبينة بالصراع المستعصي على كل توفيق على مدى قرون ثلاثة بين المثالية المغلّبة لقطب العقل والواقعية المغلّبة لقطب الطبيعة، فإن المحتوى الثابت واللامتحول «للعقل اليوناني - الأوروبي» يبقى هو المطابقة بين نظامه ونظام الطبيعة. وهذا ليس فقط بالتضاد الميتافيزيقي مع عقل متهم باستبعاد قطب الطبيعة من حقل فاعليته الاستمولوجية، هو العقل العربي كما سنرى في الفصل القادم، بل كذلك بالتعارض مع مؤدى النظرية اللاندية - الباشلارية - الأولية التي يُفترض فيها أنها تمثل الاطار المرجعي لصاحب مشروع «نقد العقل العربي» والتي لا تميز العقل الغربي المعاصر عن العقل الأوروبي الكلاسيكي والحديث^(١٣١) إلا بقدر ما تحدده بأنه، على

(١٣٠) سنرى في فصل قادم مدى إخضاع الجابري العقل العربي لمشروطية اللغوية.

(١٣١) بالتوازي مع التمييز بين العقل الحديث والعقل المعاصر، فإننا نجد ضرورة للتمييز أيضاً بين العقل الأوروبي والعقل الغربي على اعتبار أن أميركا الشمالية في النصف الأول من هذا القرن واليابان في نصفه الثاني قد دخلتا شريكاً رئيسياً في تكوين العقل العلمي المعاصر.

التقيض من أوهامه في مرحلة ما قبل تاريخه أو فتوته، «فاعلية خالصة» وليس له «إطار قبلي» ولا «محتوى دائم»، وبأنه «يتحدد لا بكونه مجموعة من المبادئ» أو «منظومة من القواعد»، بل بديناميته وقدرته على أن يخلق لنفسه قواعد وعلى أن «يجري عملياته وفق مبادئ» يستمدّها من التجربة ومن نقض أو تعديل أو استكمال القواعد التي سبق له أن نظّم فاعليته بمقتضاها^(١٣٢).

وما دمنّا بصدد القواعد النازمة لإجرائيات العقل، فلنقل إن ما يميز العقل العلمي الحديث عن العقل الكلاسيكي أو العقل الوسيط ليس نظام القواعد بحد ذاته. فكما عرّف الانسان بأنه «حيوان عاقل»، فقد حُدّ أيضاً، ولا سيما بعد مباحث كلود ليفي سترافوس وكتابه عن «الأنظمة البدائية للقراءة» (١٩٤٩)، بأنه «خلاق للقواعد» إن أمراً أو نهياً، وإن تحليلاً أو تحريماً. وما من عقل، بدني أو حضاري، إلا ويمارس فاعليته وفق قواعد. وما من عقل إلا ويعتبر القواعد التي يمارس فاعليته بموجبها عقلانية. وحتى السحرة في المجتمعات البدائية ما كانوا يمارسون في المجال العقلي العائد لتلك المجتمعات «سحراً» بقدر ما يمارسون «فاعلية عقلانية». وخلافاً لما توهمه ليفي - برول في مباحثه الأولى، فإن ما ينقص الفكر البدائي ليس «مبادئ العقل» من هوية وسببية وعدم تناقض، بل «الحس النقدي». وبدورهم كان المنجمون والخبمائيون في القرون الوسطى يعتقدون اعتقاداً جازماً بأنهم يمارسون فاعلية عقلانية. واللجوء المتواتر إلى منهج السلطة في السكولائية اللاتينية أو إلى مبدأ النقل في الثقافة العربية الإسلامية كان يبدو مشروعاً تماماً من وجهة نظر العقل لدى أهل اللاهوت والكلام في العصر الوسيط المسيحي والإسلامي. وحتى ديكرات كان يؤمن بأن عقلانية العقل البشري، أي قدرته على الوصول إلى الحقيقة المطلقة، هي بضمانة إلهية. ولكن هذه الضروب من القواعد العقلانية غير الخضعة نفسها، في مبادئها وأسسها بالذات، للملكة النقد، ما كانت تقوم في الواقع إلا على «الإجماع»، أي على اتفاق الرأي على اعتبارها مطابقة لشروط العقل المشروط هو نفسه، عن غير وعي منه، بالمجال المكاني - الزماني

(١٣٢) الفكر العلمي الحديث، ص ٢٥٣. ويترجم الجابري هنا، ودوماً نقلاً عن أولو حسب ما هو مفترض، أن العقل «نشاط منظّم»، «العب حسب قواعد» (تكوين العقل العربي، ص ٢٤). وهذا التعريف الأخير لا نجد «مطابقاً». ولم نقع له على أثر لدى أولو. فذلك هو تعريف أجناس اللعب، لا العقل. وبالفعل، إن الشطرنج وكرة القدم والكلمات المتقاطعة، كلها «العب حسب قواعد». ومن هنا عنوان كتاب جان هوزنغا المشهور: الإنسان اللاعب.

المعاش الذي يتمي إليه. ولا شك أن الإجماع، أي اقتناع عموم «العقول»، شرط للحقيقة، ولكنه في العصر الحديث لم يعد كافياً. فهذا الاقتناع ينبغي أن ينبثق لا من الاعتقاد، بل من قوة الإلزام المنطقي الكامنة في الحقيقة الموضوعية من حيث هي حقيقة مبرهن عليها تجريبياً وبصفة لا شخصية وعلى نحو لا يترك مجالاً - إلا فيما ندر - للرأي أو الاجتهاد^(١٣٣).

وإنما في سياق الحقيقة المجمع عليها، لا الحقيقة المبرهن عليها والمتحقق منها تجريبياً، تم اختراع آلة المنطق الأرسطي لتكون، مع القواعد الإقناعية الأخرى مثل منهج السلطة ومنهج النص ومنهج التأويل، أداة للسيطرة على عالم الخطاب ولتحقيق الإجماع في الرأي بقوة الإلزام المنطقي. ولا شك أن المنطق الأرسطي، المنزل منزلة «فن الحقيقة»، قد بدا على امتداد العصر الوسيط وكأنه يحوز قوة الإقناع، بل قوة الإلزام، بسلطة العقل وحده. ومن هنا أمكن لعقول حضارية شتى أن تعتمد قاعدة للتفكير، يتساوى في ذلك العقل البيزنطي مع العقل السرياني مع العقل الجيورجي - الأرمني مع العقل العربي الإسلامي مع العقل اللاتيني. وصحيح أنه وجدت، في إطار العقل العربي الإسلامي، محاولات أيديولوجية لرفض المنطق الأرسطي باعتباره منطقاً يونانياً، كما فعل التيار السلفي الذي يمثل ابن تيمية والسيوطي (وهذا بالتضاد أصلاً مع تيار آخر هو تيار ابن حزم والغزالي الذي دعا إلى نبذة إسلامية للمنطق الأرسطي). ولكن هذا الطعن في منطق أرسطو من منطلق الخصوصية اليونانية التي يمثلها كان يصدر هو نفسه عن خصوصية مجهور بها، هي الاعتقاد بإمكانية ووجوب قيام «منطق إسلامي». وبالمقابل، ومن وجهة نظر ابستمولوجية يمكن التوقف عند ثلاث محاولات لتفكيك المنطق الأرسطي وردّه إلى الخصوصيات التي تحكم بنيته وطريقة اشتغاله وتكفّه عن أن يكون تلك القاعدة المطلقة لعمل العقل كما جرى تصويره على امتداد ألفي سنة: محاولة جرت في إطار الثقافة العربية الإسلامية، وأخرى في مطلع العصر الكلاسيكي الأوروبي، وثالثة في قرن تحديث الحداثة الذي هو القرن العشرين. أما المحاولة الأولى فكان رائدها أبا سعيد السيرافي في المناظرة المشهورة التي دارت بينه وبين أبي بشر متى يونس في مجلس الوزير ابن الفرات عام ٣٢٦ هـ والتي روى تفاصيلها أبو حيان التوحيدي في

(١٣٣) نحن نتحدث هنا عن الحقيقة العلمية حصراً. أما الحقيقة الإنسانية، التي لا يستنفذها مفهوم الحقيقة العلمية، فلا تزال موضع اعتقاد واجتهاد وتلقين، وتتفر، في عصر الديمقراطية هذا، من أن تكون موضع إلزام. ونصاها، والحال هذه، لا يزال أيديولوجياً أكثر منه إبستمولوجياً.

«الإمتاع والمؤانسة» ثم عَقِبَ عليها في «المقاييسات». وبما أنه ستكون لنا عودة مطولة إلى هذه المناظرة، فلن نتوقف هنا إلا عند كشف النحوي العربي عن التبيين أو التنظيم اللغوي لمنطق أرسطو ومقولاته، وهو الكشف الذي أكدته لاحقاً مباحث الألماني ف. ترندلبرغ عن «تاريخ نظرية المقولات» (١٨٤٦) والفرنسي (ل. بنفيسست) عن «مقولات الفكر ومقولات اللغة» (١٩٥٨) المعاد نشرها في «مشكلات الألسنية العامة» (١٩٧٦). ومع الفارق الكبير في جهاز الأدوات والمفاهيم وفي مستوى تطور علم الألسنية المقارن، فإنه لما يذكر للسيرافي سبقه إلى القول بأن «المنطق» إنما «وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها وما يتعارفونه بها من رسومها وصفاتها» وأن «النحو منطق ولكنه مسلوخ من العربية، والمنطق نحو ولكنه مفهوم باللغة»^(١٣٤). وهي إشكالية قطع تلميذه أبو سليمان السجستاني، المعروف بالمنطقي، خطوة أخرى إلى الأمام في صياغتها عندما عَقِبَ قائلاً: «النحو منطق عربي والمنطق نحو عقلي... ولولا أن الكمال غير مستطاع لكان يجب أن يكون المنطقي نحويّاً، والنحوي منطقيّاً، خاصة واللغة عربية، والمنطق مترجم بها ومفهوم عنها، والخلل على قدر ذلك قد دخل فيها بنقل بعد نقل، وشرح بعد شرح»^(١٣٥). وحتى نضرب مثلاً واحداً وبسيطاً على ملابسات ترجمة المنطق الأرسطي فلنذكر أن الشارح الأكبر الذي هو ابن رشد، والذي كان مضطراً بحكم عدم إتقانه اليونانية إلى الاعتماد على الترجمة العربية التي لا يخلو أن تكون بدورها ترجمة عن السريانية، كان يتأول مقولة «الملك» بمعناها الحرفي، فيقول في شرحها: «ذو مال»، بدلاً من أن يقول مثلاً: «ناعل» أو «مسألح». ولكن حتى لو كان يعرف اليونانية فإنه كان يجد صعوبة في الانعتاق «العقلي» من المشروطية النحوية للمقولات الأرسطية. فأرسطو كان يمحصر المقولات الفعلية باثنتين: أن يفعل أو أن ينعمل. والحال أن العربية تعرف من خلال وزن «تفاعل» مثل «تراسل» و«تقاتل» مقولة تتضمن الفعل والانفعال معاً بدون أن تكون الصيغة متناقضة في ذاتها.

أما المحاولة الثانية لتخصيص المنطق الأرسطي وللإستغناء بالتالي عن خدماته كقاعدة كلية ومطلقة الصلاحية لعمل العقل وإجرائه عملياته فهي التي صدرت عن

(١٣٤) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات المكتبة العصرية، بيروت - صيدا ١٩٥٣، الجزء الأول. ص ١١٠ و ١١٥.

(١٣٥) أبو حيان التوحيدي: المقاييسات، تحقيق محمد توفيق حسني، دار الآداب، بيروت ١٩٨٩، ص ١٠٨ و ١١٧.

فرنسيس بيكون في مستهل القرن السابع عشر. فالمنطق الأرسطي، المتكوّن تاريخياً في إطار الصراع ضد السفسطائية، لا يعدو أن يكون محاولة، من جانب مؤسسه الذي هو «شرّ السفسطائيين» بإطلاق، للسيطرة على نظام الخطاب. والحال أن ما بات مطلوباً هو السيطرة على نظام الطبيعة. فلتن يكن تقدم المعرفة مطلوباً، ومطلوباً معه النفاذ إلى «سر الطبيعة» و«مبادئ الأشياء»، فإنما بهدف «توسيع حدود سلطان الانسان على الطبيعة بتمامها». والمنطق الأرسطي لا منفذ له إلى عالم الطبيعة. فالبدء الذي يقوم عليه هو التجريد، و«تشرّيح الطبيعة خير من تجريدها». ولئن يكن مطلب القياس الأرسطي، حسب مدّعاء، هو البرهان، فإن «خير برهان هو التجربة». والقياس، على كل حال، «يقيد التصديق، لا الأشياء»، والمنطق الموروث عن أرسطو «من شأنه تثبيت الأخطاء أكثر منه مساندة البحث عن الحقيقة»^(١٣٦). وبصرف النظر عن هذا الانتقاد المّر لأرسطو ولسائر السكولائيين «الذين يحبسون كل أنفسهم في أرسطو مثلما يحبسون أجسامهم في صوامعهم»، فإن «البيان العلمي» الذي نفذه بيكون من خلال «الاورغانون الجديد» لم يكن مناورة بقدر ما كان انقلاباً من نوع كوبرنيكي في تصور وظيفة المنطق وطريقة اشتغاله. فمنطق أرسطو كان مبنياً على نظام الوجود، والمطلوب الانتقال إلى نظام المعرفة. فمنطق أرسطو الاستنتاجي المحض ينزل من العام إلى الخاص انطلاقاً من مقدمات هي بمثابة تقرير لماهيات ميتافيزيقية ولمسلمات قبلية. وهذا النزول لا يفيد جديداً، ولا يعدو أن يكون تحصيل حاصل، أي تفرّيعاً لحقيقة جزئية من حقيقة كلية معروفتين كليتهما لنا من قبل. فعندما نستنتج أن سقراط فان، فنحن نعرف مسبقاً أنه انسان، وأنه مثل كل الناس فان. وكل ما نفعله من خلال استنتاجنا النازل هذا هو أننا ننظّم شكلياً معرفتنا المتحصلة لنا من قبل. والحال أن نظام المعرفة يقتضي على العكس الصعود إلى حقيقة جديدة وقلب منهج الاستنتاج إلى منهج استقراء، لأن الاستقراء هو الذي يمكن أن يتقدم بنا، انطلاقاً من التجربة، من ملاحظة وقائع جزئية إلى صياغة قانون عام. والقوانين العامة هي الأبجدية التي يمكن أن يقرأ بها كتاب الطبيعة. وصحيح أن بيكون نفسه كان لا يزال أسير القاموس السكولائي لعصره وأنه كان يتحدث، بدلاً من «القوانين الطبيعية»، عن «صور كيميائيات الأشياء»، ولكن انقلابه المضاد للأرسطية كان من النوع الذي لا عودة عنه: فابتداءً منه فصاعداً صار المنطق الأرسطي يحمل الاسم الذي لن يتحرر منه بعد ذلك

(١٣٦) الاورغانون الجديد، مصدر آثف الذكر، ص ١٠٣ - ١٣١.

أبدأ: المنطق الشكلي، أي تحديداً المنطق الذي «لا يعلمنا شيئاً ما كنا نعرفه من قبل»، والذي ما عاد يمثل قاعدة للتفكير بقدر ما ينهض دليلاً أثرياً على حاجة العقل البشري وعلى قدرته على إخضاع نفسه إلى قواعد للتفكير هي دوماً برسم التخطي.

بعد خصوصية اللغة (مطابقة مقولات المنطق الأرسطي لمقولات اللغة اليونانية) وبعد خصوصية المنهج (ضبط نظام الخطاب في مواجهة السقطة)، جاءت الضربة الثالثة الموجهة إلى الكونية المفترضة للعقل الكامن وراء هذا المنطق من جهة الكشف عن خصوصية موضوعه. فمع القفزة المعرفية المنقطعة النظير التي رافقت فتوحات الفيزياء الحديثة بدءاً بنظرية أنشتاين في النسبية عام ١٩٠٥ ومروراً - لا انتهاء - بمبدأ الاحتمية الذي قال به هايزنبرغ عام ١٩٢٨ انجلى للعيان وجه جديد من أوجه فقر المنطق الأرسطي: بدائية موضوعه. ويعود الفضل في هذا الكشف بلا جدال - كما يفيدنا جان أولو - إلى الفيلسوف السويسري فردينان غونسيث، مدرّس الرياضيات وفلسفة العلوم في جامعة زوريخ. فغونسيث، في فصلين رئيسيين من كتابيه «الرياضيات والواقع» و«المنطق؟»، عرّف المنطق الأرسطي بأنه «فيزياء الموضوع ما *physique de l'objet quelconque*». وهذا التعريف، الذي لا يخلو من غموض، هو الذي سيظهره الجابري - نقلاً عن أولو لا عن غونسيث - عصاً وفزاعة مدرعة بكل هيبة العلم للتهويل على العقل العربي المتهم، في شق منه، بـ «الاستقالة»، وفي شقه الآخر بالخروج على «مبادئ العقل» وجهل «السببية والاحتمية». فثنى يكن المنطق المعاصر، الذي تجاوز المنطق الأرسطي لأنه «اندمج في الرياضيات واندجت فيه» قد «أصبح عبارة عن فيزياء موضوع ما»، فما أبعد العقل العربي عن أن يلبي مقتضيات المنطق الحديث، بل حتى مقتضيات المنطق الأرسطي الذي كان هو الآخر «كما يقول كونزيت عبارة عن فيزياء اتخذت موضوعاً لها الجسم الصلب»^(١٣٧) وليس من الصعب علينا أن نضع إصبعنا على السر في هذه «البلبلة». فالجابري، الذي لم يعرف غونسيث إلا عن طريق الإشارة المقتضبة إليه في كتاب جان أولو، يحسب أن تعريف المنطق بأنه «فيزياء موضوع ما» هو ضرب من الإطراء والترقية «العلمية». ومن هنا أصلاً الفساد الظاهر في الترجمة التي اختارها. فـ «الموضوع ما» (*l'objet quelconque*) في تعريف غونسيث بالفرنسية

(١٣٧) تكوين العقل العربي، ص ٢٥ و ٣٢٧. ونلاحظ أن الجابري يترجم Gonseth بـ «كونزيت»، ونحن نؤثر أن نقول: غونسيث.

معروف. أما في ترجمة الجابري فمفكر. والحال أن كل أهمية تعريف غونست وإبداعيته تكمنان في جمعه بين أداة التعريف «أل» وأداة التنكير «ما». ف «فيزياء موضوع ما» هي محض فيزياء، أما «فيزياء الموضوع ما» فهي وحدها التي تصلح، يتجاوزها قواعد اللغة، لأن تكون حداً للمنطق الأرسطي. وهذا التحديد النعتي الأخير بلغ الأهمية. فغونست لم يقل إطلاقاً إن المنطق «أصبح عبارة عن فيزياء موضوع ما»، بل ما قاله بالتحديد هو أن المنطق الأرسطي «كان» بمثابة «فيزياء الموضوع ما». والغاية من إدخال «ما» النكرة على «الموضوع» المعروف بأل واضحة للعيان: فالتنكير بواسطة الـ «ما» بالفرنسية كما بالعربية هو ضرب من التبخيس. وقولنا عن «الشيء» بالفرنسية أنه *quelconque*، فهذا يعني - بالرجوع إلى «اللاروس» بالذات - أنه غير ذي قيمة. إذن فتعريف غونست للمنطق الأرسطي بأنه «فيزياء الموضوع ما» لا يعني سوى شيء واحد: «فيزياء الموضوع العديم القيمة». وتلك هي أصلاً فرضية عمل غونست الأساسية: فانطلاقاً من الموضوع «المتطور» للغاية الذي تتعامل معه الفيزياء الحديثة، ألا وهو الموضوع الذري، فإن الموضوع الذي يتعامل معه منطق أرسطو هو موضوع «بدائي» للغاية فيزيائياً: إنه الجسم الصلب، لا في بنيته الداخلية، بل في مورفولوجيته الخارجية من حيث أنه جسم ظاهر الوجود، له طول وعرض وارتفاع، يملأ مكاناً معيناً، ويقع في حضوره وغيابه حتى تحت ملاحظة الطفل. صحيح أن غونست يضع للفصل الذي يعقده تحت عنوان «فيزياء الموضوع ما» عنواناً فرعياً هو: «المنطق علم طبيعي أولاً»، ولكنه يضيف في الشرح حالاً أن هذا «العلم الطبيعي الذي يأخذ المنطق شكله ذو طابع بدائي للغاية». إنه «ليس الفيزياء بمعناها الحاضر والناجز... بل الفيزياء بوصفها الفصل الأول، الخطوة الأولى نحو الفيزياء المخبرية». وبعبارة أخرى: إنها «الفيزياء الحدسية الساذجة»، أو فلنقل: «فيزياء الطفولة بالأول». وإنما في هذه «البدايات الأولى تماماً للفيزياء» تجد مصطلحات المنطق الأرسطي «وسطها الطبيعي»، وتلبس معانيها التي هي معانٍ «تخرج من الواقع الأرضي جداً ولا تسعى إلى أن ترقى إلى أعلى منه بكثير». وبكلمة واحدة: إنما لأن المنطق الأرسطي منهج يطلب «موضوعه البدائي في الوقائع الأكثر مباشرة والأكثر عمومية للعالم الفيزيقي... فقد جاز أن نسميه فيزياء الموضوع ما»^(١٣٨).

(١٣٨) فردينان غونست: الرياضيات والواقع *Les Mathématiques et la Réalité*، منشورات فليكس الكان، باريس ١٩٣٦، ص ١٥٥ - ٢٢٤.

ولنفرض الآن أن «الموضوع ما» الذي أجرى أرسطو استدلالاته المنطقية بدءاً منه هو هذا «المقعد الخشبي». فهذا المقعد هو هذا المقعد وليس شيئاً آخر، ليس هذه الخزانة مثلاً (مبدأ الهوية بتعيينه الإيجابي والسلبي). وإذا كان هذا المقعد هو هذا المقعد، فإنه لا يمكن أن يكون هذه الخزانة (مبدأ التناقض). وما دام ليس لدينا سوى هذين الشيئين الاثنين، فإننا إذا تحققنا من أن أحد هذين الشيئين هو المقعد، فالشيء الآخر هو بالضرورة الخزانة (مبدأ الثالث المرفوع). ورغم أن المقعد والخزانة مصنوعان من مادة واحدة هي الخشب (العلة الهيولية)، ورغم أن صانعهما واحد هو النجار (العلة الفاعلية)، فإن ما يميز المقعد عن الخزانة هو صورته (العلة الصورية) والغاية التي صنع من أجلها: الجلوس عليه لا حفظ الأشياء فيه (العلة الغائية). وبالبداية عينها التي أمكن بها استنتاج هذه الوجوه الأربعة لعلاقة السببية من خلال المقارنة بين المقعد والخزانة، يمكن من خلال «التفكير» بغائية الخزانة: أن تكون حاوية للأشياء المحتواة فيها، استخلاص علاقة للزوم المنطقي. فاللؤلؤة في العلبة، والعلبة في الخزانة، إذن اللؤلؤة في الخزانة. وذلك هو القياس الأرسطي ناجزاً.

ولا شك أن القوانين التي يصوغها هذا «المنطق الأولي» يمكن أن تأخذ «دلالة قوانين طبيعية معصومة عن الخطأ عملياً»، ولكن هذا بالتحديد لأنها، على حد تعبير غونست، «قوانين بدائية للغاية»^(١٣٩). والحال أن ما يغيب عن الجابري، المذهول بصيغة «فيزياء الموضوع ما» والساعي إلى إذهال قارئه بدوره، هو هذه «البدائية» بالتحديد، وإلا لما كان سارع إلى تعميم تلك القوانين باسم «قوانين الفكر الأساسية»^(١٤٠)، وإلى رفعها إلى مستوى «العقل الكوني» الذي من شأنه، ارتكازاً على «مبدأ الهوية وعدم التناقض ومبدأ السببية... والضرورة العقلية»، الإيصال إلى «معارف كلية بمعنى أنها عامة ومشتركة بين الناس جميعاً، وضرورية بمعنى أنها تفرض نفسها فرضاً ولا تترك مجالاً للاحتمال أو الشك، ومطلقة بمعنى أنها ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان»^(١٤١). وبصرف النظر عن اتهام العقل العربي، أو شطر منه على الأقل، بالخروج على قوانين هذا «العقل الكوني» وبجهل مبدأ السببية

(١٣٩) ف. غونست: ما المنطق؟ Qu'est-ce que La logique؟ منشورات هرمان، باريس ١٩٣٧، ص ٧٨.

(١٤٠) بنية العقل العربي، ص ٢٤٠.

(١٤١) تكوين العقل العربي، ص ٢٥١.

والضرورة العقلية، فإن ما يذهل في نص الجابري هو «ميتافيزيقا العقل» هذه التي تجرؤ، حتى بعد كل الإحالات إلى لالاند وباشلار وأولو وغونستيت وغيرهم من بناء نظرية «تاريخية العقل»، على الاستمرار في الحديث، بمتهى الوثوقية والقطعية، عن مبادئ «كلية» و«ثابتة» و«مطلقة» للعقل، لا تتغير «بتغير الزمان والمكان» ولا تسمح بأي تسرب لعامل «الاحتمال أو الشك» إلى حقل حتمياتها. وإزاء هذه «الدغمائية العقلانية»، الأقرب إلى أن تكون من طبيعة استحواذية، فإن كل ما نستطيع التعليق به هو أننا نجد أنفسنا ههنا مرة أخرى، وإن على صعيد الثقافة العربية هذه المرة، أمام ذلك «الانفصال العميق للروح الفلسفي عن الروح العلمي» الذي كان باشلار لاحظته في الثقافة الغربية منذ الأربعينات من هذا القرن: ف «الفيلسوف ينزع إلى الحفاظ على مطلقاته في الوقت نفسه الذي يثبت فيه العلم أفولها»^(١٤٢). ولنلاحظ أن باشلار يتحدث على كل حال عن «توافق»: فالفيلسوف الإطلاقي في الغرب كان لا يزال يفكر حتى منتصف هذا القرن وكان «ثورة هايزنبرغ» النسبية والاحتمالية لم تقع على مسافة سنوات قمرية - لا ضوئية - منه. أما في حالة الفيلسوف العربي فإن ما يزيدنا ذهولاً على ذهول هو أن ذلك التثبيت للمطلقات التي لا تتغير حتى «بتغير الزمان والمكان» قد جاء ليس بعد أكثر من نصف قرن من «الثورة الهايزنبرغية» فحسب، وليس في سياق عرض نتائجها الاستمولوجية والمنطقية كما صاغها غونستيت فحسب، بل كذلك بقلم مفكر كان أول ما عرف به في الساحة الثقافية العربية اختصاصه في «فلسفة العلوم»^(١٤٣)، أي مفكر كان يفترض فيه أنه «لم يفقد التماس مع الثقافة العلمية المعاصرة».

ويدون أن ندخل في تفصيلات لا يتسع المجال لها هنا، فإننا سنلاحظ أن ثورة الفيزياء الحديثة قد تمت أساساً على حساب الفلسفة. فمفهوم «الذرة» كان على مدى ألفين وأربعمئة سنة مفهوماً فلسفياً على اعتبار أن الذرة هي الجوهر الأول والأبسط والجسم اللامتناهي الصغر الذي لا يتميز عن غيره من الأجسام إلا بعدم قابليته للقسم^(١٤٤). ولكنه ما كاد يتحول إلى مفهوم «علمي» حتى كف في تعريفه بالذات

(١٤٢) غاستون باشلار: الفاعلية العقلانية في الفيزياء المعاصرة L'Activité Rationaliste dans la physique contemporaine، الاتحاد العام للمنشورات، سلسلة ١٨/١٠، باريس ١٩٧٧، ص ١١٦.

(١٤٣) الإشارة هنا إلى كتاب الجابري: «مدخل إلى فلسفة العلوم» الصادر عام ١٩٧٦ في جزئين: «الرياضيات والعقلانية المعاصرة» و«المنهج التجريبي وتطور الفكر العلمي».

(١٤٤) كلمة ذرة باليونانية Atomos تعني حرفياً «اللامنقسم». فحرف A اللغوي، وTomoa نسمة.

عن أن يكون مطابقاً: فالذرة ليست هي ذلك «الجزء الذي لا يتجزأ»، بل هي قابلة للانقسام كما للانصهار^(١٤٥)، وما هي بجسم بسيط، بل بنية، «كون أصغر»، «شرقة» من علاقات دينامية بين جزئيات كهربية موجبة هي البروتونات، وجزئيات سالبة هي الإلكترونات، وثالثة محايدة هي النوترونات^(١٤٦). وإذا أضحي الجزئية الذرية هو موضوع الفيزياء الحديثة، فقد انكشفت تبعية المنطق الأرسطي، بمقولاته ومبادئه و«معارفه» الكلية والثابتة والمطلقة، لـ «فيزياء الطفولة» المتمحورة حول المورفولوجيا الخارجية لموضوعها البدائي الذي هو الجسم الصلب. وليس معنى الذرة هو رحد الذي تفكك، بل تفكك أيضاً ذلك المفهوم الذي كان بمثابة الأس الأول لكل عمارة المنطق الأرسطي: الجوهر. فالفلسفة الأرسطية، باعتبارها فلسفة وجود، تقوم بشماتها على وضع الجوهر كمعطى أول مطلق، ثم على استنتاج أعراضه منه. والحال أن الجزئية أو الكهربي الذري الذي هو موضوع الميكروفيزياء لا يتظاهر إلا من خلال أعراضه بدون أن يكون له نظام وجود، ولا حتى مكان وجود. فهو موجود بلا وجود إن جاز التعبير، دينامية من أعراض بلا جوهر تصدر عنه، جملة محمولات بلا موضوع تحيل إليه. بل إن «الموضوع» في الميكروفيزياء يبنى من قبل الفيزيائي بالفكر قبل أن يكتسب شرعية الوجود في التجربة. فهو ليس «شيئاً» بقدر ما هو «موضوع ذهني» صار «موضوعاً تجريبياً»^(١٤٧). وكل دليل وجوده هو بناؤه في النظرية وثبوت تأثيره في جزئية آخر من خلال التجربة التقنية. وعلى حد تعبير باشلار، ليس له «منطقة وجود» بقدر ما له «منطقة نفوذ»^(١٤٨). وخلافاً لـ «الموضوع» الأرسطي، سواء أكان مقعداً أم خزانة أم أي جسم صلب آخر، فإن الجسم الذري ليس له «أبعاد» من طول

(١٤٥) حتى نأخذ فكرة عن مدى قابلية ذلك «الجزء الذي لا يتجزأ» لأن يتجزأ، فلنذكر أن «نواة الذرة» أصغر من «الذرة» نفسها بحوالى مئة ألف مرة.

(١٤٦) لا نشير هنا إلى جزئيات «ذاتية» أخرى، مكتشفة بالفعل أو موجودة بالعرض، تدخل في تركيب بنية الذرة، ومنها البوزيترون والميزون والتريون.

(١٤٧) معلوم أن الروسي مندليف وضع، من خلال جدولته المشهور، الصيغة الذرية للعديد من الأجسام الكيميائية المجهولة قبل اكتشافها في الطبيعة أو خلقها بالتجربة التقنية. كما أن التريون، وهو الجزئية شبه عليهم الكتلة الذي يدخل في تركيب الذرة ويتشر بسرعة الضوء، قد جرى «تخليه» من قبل السويسري فولفغانغ باولي عام ١٩٣١ قبل أن يقع لأول مرة تحت الملاحظة التجريبية عام ١٩٥٦. كذلك فقد «تنبأ» الياباني هيديكي يوكاوا بوجود اليزون منذ عام ١٩٣٥ قبل أن يكتشفه البريطاني سيسيل باول عام ١٩٤٧.

(١٤٨) القاعدية المتلازمة في الفيزياء المعاصرة، مصدر آنف الذكر، ص ١٠٨.

وعرض وارتفاع قابلة للتعين. فهو جسم بلا هندسة. وإذا جاز تحديده بأنه بنية، فهو محض بنية دينامية، تنوب فيها الطاقة مناب المادة، وتنزع فيها المادة إلى أن تتجرد من ماديتها وإلى أن تكون محض «شيء» في حالة حركة، أو محض «جسم» في حالة إشعاع، أو محض «عنصر» في حالة صيرورة. ولكن بقدر ما أن معاني «الشيء» و«الجسم» و«العنصر» موروثه من الفلسفة، فإن هذه المعاني كلها لا بد أن توضع، عند تطبيقها في مجال الميكروفيزياء، بين قوسين. فهي كلمات لم تعد مطابقة في دلالاتها، بحكم ارتباطها بـ «الشيئية» التي هي فلسفة العقل المتكثف في مقولاته وأطره، كما كان يقول برغسون، مع معرفة الأجسام الصلبة.

وإنما إلى هذا النمط من المعرفة ينتمي مبدأ العقل الكبيران: الهوية والسببية. فالهوية الأرسطية لا تحيل إلى «الشيء» أو إلى «جوهر الشيء» إلا بقدر ما يأخذ هذا الشيء شكل ظاهرة موقوفة عن الحركة، أي شكل جسم صلب. ويكفي أن تصور الشيء مائعاً حتى يفقد مبدأ الهوية فاعليته الإجرائية. فنظراً إلى أن الجسم المائع يتغير في شكله تبعاً لحركته، فإنه يعسر تمييز الذات فيه من السوى. والحال أن «المادة» التي تتعامل معها الفيزياء الذرية: الإلكترونات والبروتونات والنوترونات أشد إقلاًناً بعد من مبدأ الهوية، ومن مبدأ انحفاظ المادة الذي هو في أساس مبدأ الهوية. فالإلكترون، مثلاً، قابل للتعريف في بعض حالاته، أو وظائفه بالأحرى، بأنه جسيم، وفي بعضها الآخر بأنه ظاهرة موجية، هذا إن لم يتلاش وينعدم من الوجود عن طريق اتحاده بكمهيب آخر. وانطلاقاً من هذه الخصوصية الثنائية المميزة للموضوع الميكروفيزيائي غير القابل للاستيعاب من قبل المنطق الأرسطي الذي لا يستطيع أن يسلم بانتماء الشيء إلى صنف «الجسيم» وصنف «الموجة» في آن معاً، سجلت عدة محاولات لاختراق مبدأ الهوية الأرسطي. ونخص منها بالذكر ثلاثاً عرض لها باشلار في كتابه «فلسفة اللا»: محاولة أوليفر رايزر لتأسيس «منطق لا أرسطي» من خلال وضع جدول جديد لنقائص العقل على منوال ما كان فعل كانط (ومنها النقيضة القائلة: إن الشيء هو ما هو كائن عليه، وهو ما ليس هو كائن عليه)؛ ومحاولة بوليت فيفريه لتأسيس منطق ثلاثي القيم، لا ثنائيتها نظير المنطق الأرسطي، وهي في حقيقتها محاولة لخرق مبدأ الثالث المرفوع: فما بين الكهيب الموجب (البروتون) والكهيب السالب (الإلكترون) ثالث موضوع وليس مرفوعاً: الكهيب المحايد (النوترون)؛ ومحاولة ألفريد كوزبسكي لخرق «الحتمية الدماغية» ولإرساء أسس سيكولوجية وفيزيولوجية لمنطق لا أرسطي من منطلق

«التدرب على مبدأ اللاهوية» وإتقان لغة الرياضيات التي هي لغة العقل البشري «الواعي لحريته في البناء»^(١٤٩). وهذا كله لا يعني، بطبيعة الحال، التخلي عن مبدأ الهوية، وإنما كل المطلوب تحويله من مبدأ تقريرى وسكونى إلى مبدأ «متحرك»، وفك تضامنه مع المذهب «الشيئى» و«الجوهري»، وإخضاعه لمشروطة جدلية تحرره من طابعه الاطلاقى وتعيد دجه في سياقته الزمانية والمكانية والدينامية. فكما يفيدنا درس علم الأحياء، فإن الوجود ليس كينونة بل صيرورة، و(أ) ليس هو (أ)، بل يصير (أ). فلا «جوهر» خارج الزمن. ولا كذلك خارج المكان. فتعريف «المثلث» بأنه يعادل زاويتين قائمتين ليس صحيحاً إلا في شروط المكان الإقليدي، ولكنه لا يعود مطابقاً في شروط الهندسة الفراغية. وقوانين الميكانيكا الكلاسيكية، كما صاغها نيوتن، لا تعود بدورها صحيحة متى ما تجاوزت السرعة في السياق التجريبي أربعين ألف كيلو متر في الثانية. بل إن مقولتي الزمان والمكان، اللتين هما من «ثوابت» مبدأ الهوية، تفقدان هما نفسهما هويتهما عند تجاوز عتبة سرعة الضوء المقدرة بنحو ثلاثمئة ألف كيلو متر في الثانية. وأما مقولة «الجوهر»، التي قامت عليها الكيمياء اللافوازية بالتضامن مع الهندسة الاقليدية والميكانيكا النيوتنية، فقد جاءت الكيمياء الذرية لتؤكد «لا جوهريتها». فخلافاً لمبدأ الهوية الأرسطي، القائم على فكرة ثبات الجوهر، فإن اكتشاف الإشعاعية الذاتية radioactivité وامتلاك القدرة على اصطناعها تقنياً قد أثبتا إمكانية التحول «النوي» (أو «الجوهري» باللغة الفلسفية ما قبل العلمية) للعناصر الكيميائية. فالنواة من معدن اليورانيوم قابلة لأن تنقلب، بالإشعاعية الذاتية، إلى نواة من معدن الثوريوم. والأمر الذي لا يخلو من مفارقة من وجهة النظر الفلسفية أن الكيمياء النووية، التي جاءت تعطي أساساً عقلانياً لحلم الخيميائيين القديم في تحويل طبيعة المعادن، قد ألغت فكرة ثبات «الجوهر» لصالح فكرة ثبات «الأعراض». ففي جميع حالات التحول الإشعاعي، الطبيعي أو الاصطناعي، فإن ما يبقى ثابتاً، أو منحفظاً بتعبير أدق، هو عدد النويات وكم الحركة والطاقة الكلية والشحنة الكهربائية. فالمعدن قد تحول، والجوهر أخلى مكانه لجوهر آخر، ولكن الأعراض بقيت. وفي هذا قلب للمنطق الأرسطي رأساً على عقب.

وما يصدق على مقولة الهوية يصدق إلى حد بعيد على مقولة السببية. فسواء جعلنا من السببية مقولة أونتولوجية وأرجعناها إلى «كيفية من كيفيات العلاقات بين

(١٤٩) باشلار: فلسفة اللا، مصدر آتف الذكر، ص ١١١ - ١٣٤.

الأشياء»، أو رددناها إلى العقل وأعطيناها نصاب المبدأ الاستمولوجي «كنمط في تنظيم الوقائع التجريبية وفي تفسيرها وفي إعطائها معنى»^(١٥٠)، فإنها تظل، مثلها مثل مبدأ الهوية، بحاجة إلى «نسب *relativisation*» وإلى إخضاعها للمشرطية الجدلية، لا إلى إعلائها، مع سائر «معارف العقل الكلي»، صنيع ما يفعل الجابري، فوق «متغيرات الزمان والمكان». وهي تحتاج فوق ذلك، وربما قبل ذلك، إلى تحريرها من موروثها الأرسطي. ولقد كنا رأينا من قبل مدى السذاجة في تقسيم أرسطو الرباعي (وهو تقسيم موروث أصلاً عن السفسطائيين) لأنواع العلل: الغائية والهيولانية والصورية والفاعلية. والحال أن جميع هذه الأنواع من العلل، باستثناء الأخيرة، لم تعد تدخل في نطاق السببية بمعناها العلمي الحديث. ولكن حتى إذا صرفنا النظر عن هذا التصنيف المتقادم عليه الزمن، فإن تصور أرسطو لمعنى السببية بالذات ما زال بحاجة إلى مراجعة. فمبدأ السببية الأرسطي، مثله مثل مبدأ الهوية، ينوء تحت ثقل المذهب الجوهري المبطن لكل فلسفة أرسطو. فالسببية، كمبدأ مفسر للأشياء، لا تعني سوى ردة الموجودات إلى ماهياتها. وصحيح أن أرسطو يحدد «العلم» تكراراً، ولا سيما في «التحليلات الثانية»، بأنه «معرفة العلة»، ولكن هذه «العلة» ليست مرادفة بحال لمعنى «السبب» كما نفهمه اليوم. وما دامت «السببية» قد اتخذت بدورها، من خلال نصنيم أرسطو، هراوة إضافية للتحويل على العقل العربي، فقد يكون هنا موضع الإشارة إلى أن عبارة الجابري التي كنا استشهدنا بها سابقاً بدون أن نناقشها: «من هنا كان العقل في التصور اليوناني الأرسطي هو إدراك الأسباب»^(١٥١) محكومة بسوء فهم ناجم عن سوء ترجمة. ولو كنا أصلاً في معرض «المفاخرة» بين العقول الحضارية لقلنا إن قوله ابن رشد المشهورة في رده على الغزالي: «من رفع الأسباب فقد رفع العقل» تبدو أنفذ إلى صميم مقولة السببية من عبارة أرسطو: «العلم (لا العقل كما في ترجمة الجابري)»^(١٥٢) هو معرفة العلة».

(١٥٠) راجع مادة «السببية» بقلم بتران سان سرقان في موسوعة أونيفرساليس *Universalis*، باريس ١٩٨٤، المجلد الرابع، ص ٤٢٦.

(١٥١) تكوين العقل العربي، ص ٢٠. ترى هل من حاجة إلى أن نضيف أن قول الجابري هذا يحاكي كالمصدى قول إرنست ريشان الذي كان يؤكد هو الآخر، في معرض تنديده بالعقلية السامية «اللاحلية واللافلسمية»، بأن «طلب الأسباب هو مبدأ يوناني صرف؟ أنظر محاضراته عن «الشعوب السامية» في أعماله الكاملة، م ٢، ص ٣٢٦.

(١٥٢) الواقع أن الجابري يعود في «بنية العقل للعربي» إلى تصحيح نفسه فيقول: «ومن هنا قول أرسطو: العلم هو إدراك الأسباب» (ص ٤٠٤). ولكنه في الوقت الذي يبذل «العقل» بـ «العلم» فإنه يصـر=

وذلك بكل بساطة لأن العلة التي يقصدها أرسطو هنا هي العلة «الصوربة». فتعليل الأشياء هو ردها إلى صورها، أي إلى ماهياتها. ومن هنا أيضاً قول أرسطو: «لا علم إلا بالكلي». ذلك أن «الكلي هو العلة» حسب تحديد «التحليلات الثانية» أيضاً. فـ «الكلي» هو «النوع» الذي يضم جملة الأفراد الذين يشتركون في ماهية واحدة هي، على سبيل المثال، «الانسانية» بالنسبة إلى «سقراط» من حيث هو «إنسان». والحال أن العلة الصوربة هي وحدها، بين العلل الأرسطية الأربع، التي تعين الماهية: «الانسانية» بالنسبة إلى الإنسان، و«الفَرَسية» بالنسبة إلى الفَرَس، أو حتى «المقعدية» بالنسبة إلى المقعد. وعندما يقول أرسطو إنه لا علم إلا بالبرهان، ولا برهان إلا بالقياس الجامع، فإنه هو نفسه من يضيف بأن القياس الجامع لا يبنى إلا بواسطة الحد الأوسط، والحد الأوسط (سقراط إنسان) هو المحدّد للنوع الذي هو المقوم للماهية. وسواء قولنا: «لا قياس إلا بالعلة» أو «لا قياس إلا بالماهية»، لأننا «لا نمتلك العلم إلا بامتلاكنا العلة التي بمقتضاها يكون الشيء كائناً على ما هو كائن عليه». والعلة الحقيقية لهذا الشيء، أي حصراً العلة الصوربة، ليست كامنة فيه من حيث هو شيء فردي وجزئي وعيني، بل في حقيقته النوعية، في فكرته المجردة، أو في مثاله كما كان يمكن أن يقول أفلاطون. وبكلمة واحدة: في الماهية يكمن مبدأ العلية الحقيقي الوحيد، لأن الماهية هي التي تحدد وجود الموجودات المفردة على ما هي موجودة عليه. ومن هنا فإن العلم الوحيد الذي يستحق اسم العلم في نظر أرسطو ليس «معرفة الموجودات العينية، ولو في جماعتها، بل معرفة الماهيات والموجودات المجردة التي لا وجودات غيرها ترقى إلى أن تكون معقولة حقاً»^(١٥٣). و«إدراك الماهيات»، لا «إدراك الأسباب»، هو النصاب الاستمولوجي «للعقل اليوناني الأرسطي». والسببية مقولة مؤسّسة، بلا جدال لهذا العقل، ولكنها السببية الميتافيزيقية، سببية «العلة الصوربة»، لا السببية العلمية التي ما كان لها أن ترى النور قبل أن يرى العلم الحديث نفسه النور.

وليس أدل على أن «السببية» ليست مبدأ «مطلقاً» و«ثابتاً» ولا يتغير بتغير الزمان

= على التثبت بكلمة «السبب» بدلاً من «العلة» لا للأولى من وقع «علمي» بالمهادنة مع الوقف «الفقهية» الذي للكلمة الثانية.

(١٥٣) أنطرج - م. لوبلون: المنطق والتهج لدى أرسطو Logique et Méthode Chez Aristote، منشورات مكتبة فران الفلسفية، الطبعة الثانية، باريس ١٩٧٠، وخاصة الفصل الثاني «قياس العلة»، ص ٧٣ - ٩٨.

والمكان» من كونها انتقلت في القرن التاسع عشر من مفهومها الأرسطي الميتافيزيقي القائم على «العلّة الصورية» والماهية الكلية المجردة «المسببة» لفرداتها وأعيانها الوجودية، إلى مفهومها، «العلموي» القائم على فكرة «الختمية». ف «نقص العلم» الذي شد وثاق السببية على مدى ألفي سنة إلى ميتافيزيقا المذهب الجوهري أدخل مكانه في طور فتوة العلم واندفاعه في عصر الثورة الصناعية لوهم «فرط العلم». فابتداء من مطلع القرن التاسع عشر، ومع الصعود الصاعق للتصور الآلي للعالم، نزعت السببية إلى أن تتلبس شكل الختمية، أي شكل الاعتقاد بأن معرفة قوانين تطور الكون وحالته الراهنة من شأنها أن تسمح بالتنبؤ الدقيق بمستقبله وحالاته القادمة. فالعالم ليس قابلاً للتفسير التام فحسب، بل للتحكم كذلك، مثله مثل الآلة، بحركته ومساره. ورغم كل الادعاءات العلمية فإن فكرة «الختمية الكلية» التي صاغها لابلاس كانت تكرر بصورة أو بأخرى فكرة «الضرورة الكلية» التي قال بها لويقيبيوس أو فكرة «القدر الكوني» الرواقي. ولكن بدون الدخول في أية تفصيلات تاريخية، فإننا سنكتفي بأن نلاحظ مع جان أولو بأن «الإثبات التوتاليتاري للختمية الكلية، مثله مثل كل موقف كلي من كل شيء، يخرج عن إطار المنهج العلمي؛ فهو غريب عن العلم وعديم الجدوى له. إنه محض فرضية ميتافيزيقية. ولقد استمد مصداقيته من الخلط بين الختمية/ المنهج والختمية/ الدوغمائية»^(١٥٤). وإلحال أن الجابري، باعتباره السببية مظهراً من «العقل الكوني» ويدرجه إياها ضمن «المعارف الكلية»، أي المعارف «المطلقة» و«الثابتة» و«الضرورية» التي «لا تترك مجالاً للاحتمال أو الشك»، لا يفعل شيئاً آخر سوى أنه يخلط بينها وبين الختمية، وتحديداً الختمية الدوغمائية. وهذا الخلط هو إما باللفظ كما عندما وجدناه يؤكد أن «المبدأ الذي يؤسس وعي سكان البيئة العربية الصحراوية هو «الجواز» وليس «السببية ولا الختمية»، وإما - وهذا أخطر - بالمعنى والمفهوم، كما عندما يقول بالحرف الواحد: إن «مبدأ السببية يقرر أنه لا شيء يحدث بدون سبب، وأن العلاقة بين السبب والمسبب ثابتة لا تتخلف بحيث كلما وجد السبب وجد المسبب، كلما وجدت النار احترق القطن مثلاً»^(١٥٥). ولعلنا لو شئنا أن نمثل عياناً على الكيفية التي يتم بها الانزلاق لا شعورياً، وبحكم عادة العقل ليس إلا، من السببية «المنهجية» إلى الختمية «الدوغمائية» لما وجدنا خيراً من هذا النص: فمبدأ السببية

(١٥٤) الفكر العلمي الحديث، ص ١٨١.

(١٥٥) نية العقل العربي، ص ٢٤٠.

يرتد بلا جدال إلى التقرير بأنه «لا شيء يحدث بدون سبب»، ولكن هذا شيء والتقرير بأنه «كلما وجد السبب وجد المسبب» شيء آخر. فنحن هنا أمام نقلة غير مشروعة لا منطقياً ولا ابستمولوجياً. فالسببية تبقى رابطة علمية ما دامت بعدية، ولكنها تنقلب إلى رابطة ميتافيزيقية متى ما طرحت نفسها، كما في كل ميتافيزيقا، على أنها قبلية. فانطلاقاً من المسبب، وبعد وقوعه، نستطيع أن نتحرى عن السبب الذي تسبب في وقوعه، ولكن انطلاقاً من السبب لا نستطيع يقيناً الوصول إلى المسبب الذي لم يقع بعد. فبومباي قد دمرها بلا شك انفجار بركان الفيزوف، ولكن ما كان من الضروري أن يتأدى انفجار الفيزوف إلى تدمير بومباي. ولو علمنا بانفجار الفيزوف في ساعته لجاز لنا أن نتحسب - لا أن نتيقن - من أنه سيؤدي إلى تدمير بومباي. فالرابطة السببية تقترن قانونياً بالقدرة على التوقع والتنبؤ، ولكن بصورة احتمالية وترجيحية دوماً. وفكرة «القانون»، بالمعنى العلمي للكلمة، لا تستبعد عامل «الاحتمال أو الشك»، بل تدرجه في معادلة هذا القانون بالذات. وذلك هو، في وجه من وجوهه، «مبدأ اللاتعين» كما قررته ثورة هابزنبغ في تأسيسه للميكانيكا الكوانتية. فمعلوم في الميكانيكا الكلاسيكية أنه إذا كان معروفاً لدينا موقع المتحرك وسرعته ففي مقدورنا التنبؤ بكل مساره اللاحق. وذلك هو التعبير الرياضي عن حتمية العلم الكلاسيكي كما صاغها لابلاس. ولكن مبدأ اللاتعين كما قال به هابزنبغ، ترتباً على كشف الميكروفيزياء، ينص على استحالة معرفة موقع المتحرك وسرعته في آن معاً بمتهى دقة العلم. فكلما كانت الدقة أكبر في تحديد إحدى هاتين الكميتين تضاءلت دقة تحديد الكمية الأخرى. فتحديد موقع كهيرب (الالكترونون مثلاً) يقتضي إنارته بضوء (فوتون). ولكن رغم أن سرعة انتشار هذا الأخير تصل إلى نحو ثلاثمئة ألف كيلو متر في الثانية، فإن التقاء الكهيرب والضوء يؤدي إلى تعديل سرعة الكهيرب، فضلاً عن تعديل توتر الضوئية. وتعبيراً عن «علاقة اللاتعين» هذه تمت صياغة قانون هابزنبغ هذا في متباينة - لا في معادلة - رياضية. «علاقة اللاتعين» هذه في الفيزياء الحديثة قابلة للترجمة في العلوم الانسانية إلى «علاقة حرية». وهذا ما يفسر من جهة أولى أن العلوم الانسانية لا يمكن أن تكون دقيقة دقة العلوم الفيزيائية، وهذا ما يبعدها من جهة ثانية أكثر حتى من الميكروفيزياء عن أن تكون حقلاً للحتمية. فحتى إن يكن «السبب» في العلوم الانسانية معروفاً ومتواتراً، فإن علاقة «التسبب» نفسها لا يمكن أن تكون «ثابتة»، بل تأخذ باستمرار مضامين وأشكالاً متغيرة. ولا شك أن القوانين في العلوم الدقيقة تصاغ في الغالب في صورة معادلات، وفي النادر في

صورة متباينات. أما في العلوم الانسانية فالقوانين تأخذ في الغالب الأغلب شكل متباينات ويندر - إلا في حال الانجرار وراء إغراء الحتمية والسهولة معاً - أن تأخذ شكل معادلات. ولئن تكن السببية هي المبدأ العقلاني الوحيد للتفسير في العلوم الانسانية كما في العلوم الفيزيائية، فإن «القانونية» التي تقتصر بها في مجال الانسانيات أقل نظامية واطراداً بما لا يقاس منها في مجال الطبيعيات. فإذا كان مبدأ اللاتعين في الطبيعيات الصغرى يقضي بإخضاع علاقة التسيب لمشروطية احتمالية أو ترجيحية، وفي الأحوال جميعاً غير قطعية وغير حتمية، فإن مبدأ الحرية في الانسانيات يمضي إلى أبعد من ذلك وينقل علاقة التسيب من المستوى الأحادي إلى المستوى التعددي. فعن السبب الواحد لا ينتج دوماً مسبب واحد. ففي حالة قد يؤدي إلى مسبب، وفي أخرى إلى مسبب آخر. فكل من الطبقة في علم الاجتماع والعقدة النفسية في علم النفس تمثل مبدأ تفسيرياً. ولكن هذا المبدأ التفسيري يعمل بالاسترجاع أكثر منه بالاستقبال. وأسوأ تفسير لسوسولوجيا البورجوازي الصغير أو لسيكولوجيا المعصوب الأوديبى، مثلاً، هو ذلك الذي يعتبره بمثابة قطار وضع على سكته ولا خيار له غير أن يمضي إلى محطة وصوله النهائية انطلاقاً من محطة إقلاعه الطبقة أو النفسية. فعلى الطريق، وأثناء المسار، يمكن للبورجوازي الصغير أو المعصوب الأوديبى أن يتطور، في حدود مبدأ اللاتعين، إلى فاشي أو إلى مناضل اشتراكي، إلى مؤمن أو ملحد، إلى منتقم أو لا أبالي سواء بسواء. ولا شك أن المسار من محطة الانطلاق إلى محطة الوصول يظل قابلاً للتفسير ولإعادة البناء وفق الرابطة السببية، وبدءاً من واقعة الطبقة أو العقدة النفسية، ولكن ليس في الاتجاه من ← إلى، بل في الاتجاه إلى ← من. وبهذا المعنى فإن علم الاجتماع مثل علم النفس، مثل أي علم انساني آخر، يظل ضرباً من علم تاريخي: فهو يعيد بناء شبكة السببيات بدون أن يتأولها على أنها حتميات تحكم على المستقبل بأن يكون نسخة طبق الأصل عن الماضي في تكرارية هي من قدر بعض ظاهرات الطبيعة.

إن السببية الجابرية، التي لا تتردد في أن تؤكد أن «العلاقة بين السبب والمسبب ثابتة بحيث كلما وجد السبب وجد المسبب»، لا تخالف روح العلم الحديث بمنزعتها الحتمي فحسب، بل بآلية اشتغالها الاحادية. فهي سببية ما قبل القرن العشرين، وعلى الأخص سببية ما قبل النصف الثاني منه الذي شهد ويشهد ثورة متصلة في حقل الطبيعيات الكبرى والطبيعيات الصغرى. فهي، بأحاديثها وسذاجتها الوحيدة الاتجاه، تجهل الأشكال المعقدة من السببية التي طورها الفكر

العلمي الحديث، ومنها على سبيل المثال، لا الحصر، السببية السلبية التي لا تأتي فيها العلة مفعولها، والسببية الارتكاسية أو الدائرية التي يترد فيها المفعول على علته فيتحول بدوره إلى علة، والسببية الغائية التي تعمل بقدر من الحرية والاستقلال الذاتي بدالة فكرة الهدف في مجال تطور الكائن الحي والآلات السيبرنطيقية، ولو بالتعارض مع إكراهات الحتمية الكلاسيكية والسببية الخارجية. ولهذا كله، فإن ادغار موران، الذي التزم بمشروع منهجي كبير لتطوير طبيعة المعرفة انطلاقاً من تطور معرفة الطبيعة، يخصص فصلاً رئيسياً من مشروعه للكلام على «بزوغ السببية المركبة». فالواقع، بدرجة التعقيد التي هو عليها، ولا سيما منذ أن حل مفهوم الطاقة محل مفهوم المادة على صعيد الميكروفيزياء، وأخل مفهوم النظام مكانه لمفهوم اللانظام التنظيمي على صعيد الماكروفيزياء، ما عاد قابلاً لأن تعتقله وتعتقله بعد الآن فصاعداً سوى أنظمة سببية متبادلة ومتعاقبة تترن بين السببيات الخارجية والداخلية والتوليدية، وتأنم بإمرة مفهوم جديد للسببية يقترح صاحب مشروع المنهج تسميته بـ «السببية المركبة». وهو يختصر جدليتها في بنود ستة:

- ١ - إن الأسباب نفسها قد تتأدى إلى نتائج مختلفة أو متباينة.
- ٢ - إن الأسباب المختلفة قد تتأدى إلى نتائج واحدة.
- ٣ - إن الأسباب الصغيرة قد تتأدى إلى نتائج كبيرة للغاية.
- ٤ - إن الأسباب الكبيرة قد تتأدى إلى نتائج صغيرة للغاية.
- ٥ - إن من الأسباب ما قد يعقبه نتائج معاكسة.
- ٦ - إن نتائج الأسباب المتناقضة ليست مؤكدة على الدوام، وقد لا يعرف هل ستكون التفاعلات الارتكاسية موجبة أو سالبة.

وبكلمة واحدة، إن «السببية لم تعد خطية، بل هي دائرية وعلاقية متبادلة. وكل من السبب والمسبب قد فقد جوهريته، فالسبب فقد كلية قدرته، والمسبب فقد كلية تبعيته. فكل منهما ينسب relativise الآخر، وكل منهما يتحول إلى الآخر. والسببية المركبة لم تعد حتمية أو احتمالية فقط، بل قد تخلق أيضاً ما هو غير محتمل»^(١٥٦).

(١٥٦) المنهج، م ١: طبيعة للطبيعة، مصدر آلف الذكر، ص ٢٦٩ - ٢٧٠.

تبقى مسألة حتمية احتراق القطن عند ملاقة النار كتمثيل على ثبات العلاقة بين السبب والمسبب واستتباع الأول للثاني بدون أي تخلف. وكل ما لدينا لنقوله بصدد هذا المثال «التطبيقي» أنه ليس من قبيل الصدفة أن يكون هو الذي فرض نفسه، دون سواه، على ناقد العقل العربي. فهذا المثال ينتمي لا إلى عالم العلم الحديث، بل إلى عالم علماء الكلام وقاموسهم في التراث العربي الاسلامي. ذلك أن العلم غير معني إطلاقاً بأن يعرف أنه «كلما وجدت النار احترق القطن». فهذه الصيغة، فضلاً عن أنها غير علمية، تتصل مباشرة بمناقشات الكلاميين حول الضرورة والتجويز وحول «الافتراق بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً»^(١٥٧). والاحتراق الوحيد الذي يتعاطى معه العلم الحديث هو الاحتراق الذي عامله الأوكسجين لا النار. فعلى هذا النحو يمكن أن يكون هناك احتراق بلا نار ونار بلا دخان، ودخان بلا رماد، الخ. ولكن حتى بعد أن صاغ لافوازييه المعادلة التأكسدية للاحتراق، بقيت النار تشكل «عقبة إبستمولوجية»^(١٥٨) كأداء نظراً إلى ثقل الموروث التاريخي الذي يتصل بظاهرة النار، ونظراً إلى صعوبة تغيير العقل البشري لعاداته والانعتاق من إसार الملاحظة المباشرة التي ما زالت تفرض الاعتقاد، منذ آلاف السنين، بأن النار هي عامل الاحتراق. والواقع أنه من وجهة نظر مخبرية، لا من وجهة نظر عادة العقل، فقد توجد النار بدون أن يحترق القطن. ففي حال ملاقة النار للقطن في مكان مغلق ومنعدم الهواء فإنها تنطفئ هي بدلاً من أن تحرقه. ثم أن الاحتراق لا بد له من زمن. فإذا وقع تماس ثم انفصال بين النار والقطن في أقل من الزمن الضروري لحدوث الاشتعال امتنع احتراق القطن. وهاتان «الحقيقتان» يعرفهما بالتجربة، لا بالنظرية، البهلوانيون والممخرقون عن يبلعون النار أو يسرون فوق الجمر. وإن المرء ليحمرّ خجلاً عندما يضطر إلى التذكير بهذه الحقائق الأولية. ولكن ما العمل عندما تكون معطيات الملاحظة المباشرة الحاكمة للعقل «العامي» لا تزال هي السلطة المرجعية المعتمدة لدى واحد من أبرز ممثلي الفكر «العلمي» والعقل «العقلي» في الثقافة العربية المعاصرة، وعندما تكون الحقائق المخبرية التي اكتشفها لافوازييه منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر حول دور

(١٥٧) مثل «الإحتراق في القطن مع ملاقة النار. فلما نجوز وقوع الملاقة بينهما دون الإحتراق. ونجوز حدوث إنقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقة النار» (الغزالي: تهافت الفلاسفة).

(١٥٨) غ. باشلاو: التحليل النفسي للنار La Psychanalyse du feu، منشورات غاليمار، باريس ١٩٦٥، ص ١٠١.

تطور مفهوم العقل في الحضارة الأوروبية

اللاوكسجين في الاحتراق لا تزال مجهولة أو مستبعدة من حقل التفكير «الفلسفي» إلى حد أن مؤلف «بنية العقل العربي»، الذي لا يزال يعتقد أن «الاحتراق» هو حصراً فعل «النار» في الأجسام الصلبة واليابسة، لا يتردد في أن يصف النتيجة التي ينتهي إليها من يقول، في إثر لافوازييه، بأن «الهواء يحترق في رئة الحيوان البري» بأنها «نتيجة مضحكة» ويزيد عنها إضحاكاً قول من يقول بأن «الماء يحترق في خياشيم السمك»^(١٥٩).

ترى هل نستطيع أن نعلق بأكثر من أن الظاهرة التي لحظتها باشلار في الثقافة الغربية في النصف الأول من هذا القرن يمكن رصدها في الثقافة العربية المعاصرة أيضاً، ولكن في صورة «تخلف عميق» - لا «انفصال» فقط - «للروح الفلسفي عن الروح العلمي»؟

(١٥٩) بنية العقل العربي، ص ٣٨٩.

(٥)

العقل والعقلية

«إذن فنحن عندما نستعمل عبارة «العقل العربي» فإنما نستعملها من منظور علمي نبنى فيه النظرة العلمية المعاصرة للعقل، وليس أية نظرة أخرى كتلك التي تصدر عن مفهوم «العقلية» التي تعني حالة ذهنية فطرية وطبيعية وقارة تحكم نظرة الفرد والجماعة كما تحكم العوامل البيولوجية الموروثة سلوكهما وتصرفهما. إننا أبعد ما نكون عن هذا التصور الذي لا يقوم على أي أساس علمي. بل نحن نجتهد في التزام التصور العلمي في أرقى مراتبه»^(١).

إن تفكيك هذا النص، على قصره، يتطلب منا - هذا هو قانون التفكيك ونقد النقد - الشفافة واسعة.

فقد لاحظ دارسو «العقلية البدائية» وكذلك «العقلية الطفلية»، أن هاتين العقليتين تقومان إلى حد كبير على مبدأ ما أسماه جان بياجيه «الواقعية الاسمية»: فعند البدائي، كما عند الطفل، «يعني التفكير مداورة الكلمات»^(٢). فلهذه الكلمات قوة سحرية، أو «إحيائية» كما يجب أن يقول دارسو المجتمعات البدائية: فحضورها يغني عن حضور الأشياء، وبمداورتها يمكن التأثير في الأشياء نفسها، وهذا هو قوام السحر، رفيق الدرب الدائم لجميع الحضارات غير المكتوبة، مثلما الصلاة رفيقة درب دائمة لجميع الحضارات الدينية المكتوبة.

(١) تكوين العقل العربي، ص ٢٦.

(٢) جان بياجيه: تصور العالم لدى الطفل La Représentation du monde chez L'enfant، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة السادسة، باريس ١٩٩١، ص ٧٦. وتجدد الملاحظة أن فرويد يشيف إلى البدائي والطفل هنا الإنسان الوسواسي.

إن هذا الاستحضار من جانبنا لـ «العقلية البدائية» بسحريتها وإحيائيتها وواقعيتها الاسمية، لا يملية فقط كون النص يقيم تفارقاً وتنافياً بين «العقل» و«العقلية»، بل كذلك توكيده اللفظي المكرر أربع مرات على التزامه بـ «التصور العلمي» للعقل، ضدّاً على «التصور الذي لا يقوم على أي أساس علمي» للعقلية، وهذا من «منظور علمي» لا تحديد له إلا بضرب من المصادرة على المطلوب (= الدّور): «نتبنى فيه النظرة العلمية المعاصرة للعقل».

ولكن بقدر ما أن مداورة الكلمات لا تغير واقع الأشياء، فسلاحظ أن تصفية حساب «العقلية» لصالح «العقل» لا يمكن، رغم كل التعصيد العلمي اللفظي، أن تمر بمثل هذه السرعة وهذه السهولة.

ولو كان لنا أن نجري مفاضلة - أو معايرة - بين «العقل» و«العقلية» من منظور التقويم «العلمي»، فأول ما سنلاحظه أن «العقل» يبقى أولاً وأخيراً مفهوماً «فلسفياً» تحالطه التباسات الميتافيزيقا على مدى خمسة وعشرين قرناً من تاريخهما المتضامن، بينما «العقلية» مفهوم ذو تأسيس علمي، أنجبه في مطلع القرن العشرين علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي واستكملت تطوره وضبطه النقدي علوم الاثنولوجيا والانثروبولوجيا والتاريخ المقارن، ولا سيما مدرسة الحوليات التي طورت ابتداء من منتصف القرن ما بات يعرف باسم «تاريخ العقلية»^(٣).

وبديهي أن مفهوم «العقلية» لا يحتل في علوم الانسان والمجتمع المكانة المركزية التي يحتلها مفهوم «العقل» في الفلسفة وتاريخها. ولكن يندر اليوم أن نفتح أي قاموس في العلوم الاجتماعية بدون أن نقع على مادة «العقلية» كمادة قائمة على حدة، ومركزية في بعض الأحيان.

يقول، على سبيل المثال، «معجم علم الاجتماع»: «العقلية في تعريفها العام جملة

(٣) الواقع أن مفهوم «العقلية» كأداة للتفسير تد امتد إلى حقل العلم الاقتصادي. فالان بيرفيت، الاستاذ في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية وصاحب الكتاب المشهور عالمياً عن «يوم تستيقظ الصين»، قد انتهى في أحدث مؤلفاته: «عن المعجزة في الاقتصاد»، الذي درس فيه ظاهرة التقدم والتخلف في المجتمعات البشرية، إلى اقتراح التمييز بين «عقلية تطورية» و«عقلية لا تطورية» كعامل «لامادي» لتفسير واقعة التقدم والتخلف التي تفق سائر العوامل «المادية» عاجزة وحدها عن تعليلها. وفي هذا السياق اقترح تأسيس علم جديد أطلق عليه اسم «الاثنولوجيا Ethologie» لـ «الدراسة المقارنة للمساكن والعقلية في المجتمعات البشرية» (أنظر: Du «Miracle» En Économie، منشورات أوديل جاكوب، باريس ١٩٩٥).

الاستعدادات والمواقف والعادات والتوجهات العقلية والأخلاقية والمعرفية والوجدانية التي تكون مشتركة بين أعضاء جماعة بعينها»^(٤).

ويقول «معجم مفردات العلوم الاجتماعية»: «العقلية جملة العادات الفردية أو الجمعية في التفكير أو الحكم، علماً بأن العادة تستبعد إلى حد كبير التفكير التقدي لصالح الأحكام المسبقة»^(٥).

بل إن مؤلف المعجم الأخير - بول فوكيه الذي يكنّ له ناقد العقل العربي هوى مكتوماً كما تقدم البيان في الفصل الأول - يورد، على دارج طريقته في «معجم اللغة الفلسفية»، تسعة شواهد تمثيلية على المعاني التي تستخدم بها كلمة «عقلية» بأقلام بعض من كبار مفكري العصر، ومنهم ليفي برونل وجان بياجيه وميشيل فوكو.

والواقع أن ما من أحد من المفكرين الذين صرح الجابري بمديونية المرجعية لهم في صياغته لإشكاليات العقل والثقافة والنظام المعرفي قد رفض مفهوم «العقلية»: لا اندريه لالاند، ولا جان بياجيه، ولا هنري برغسون، ولا إميل برهيه الذي كتب مقالاً في عام ١٩٤٩ دافع فيه عن «أصالة ليفي - برونل» في مفهومه عن «العقلية البدائية» ولا حتى ليفي ستروس الذي رفض نظرية «العقلية البدائية» بدون أن يرفض مفهوم «العقلية» نفسه. بل إن مفكراً مثل جورج غوسدورف أقرّ له الجابري منذ مطلع كتابه بمديونية خاصة في تحديد معني العقل والثقافة^(٦) لا يتردد في أن يكتب مرافعة مطولة عن مفهوم «العقلية» باعتبارها مرآة لـ «المكان - الزمان الثقافي»، و«بؤرة تجمع للدلالات»، وأفقاً لـ «الفضاء العقلي في جملته»، ومولداً ومقياساً معاً لـ «الحساسية الفكرية السائدة»، وميسماً تفتقد بدونه عناصر الثقافة وقيمها هويتها ووحدتها وتعود شتاتاً من آناء عادمة الاتصالية، ومركز غائية يكفل التبادل ما بين الدلالات الثقافية والتاريخية وينظمها في شبكة ضائفة توجه تطورها بدون أن تلغي حريتها ولا أن تقطع استمراريتها. وبكلمة واحدة، إن العقلية هي «التراث المشترك للمتعاشرين في مكان - زمان خاص»، التراث الذي انطلقاً منه

(٤) معجم علم الاجتماع Dictionnaire de la Sociologie، بإشراف ريمون بودون وفيليب بينار ومحمد شرفاوي وبرنار بير لوكويه، منشورات لا روس، باريس ١٩٩٣، ص ١٤٤.

(٥) بول فوكيه: معجم مفردات العلوم الاجتماعية Vocabulaire Des Sciences Sociales، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٧٨، ص ٢١٥.

(٦) تكوين العقل العربي، ص ١٨ و ٣٦.

ورجوعاً إليه «يتحدد إدراكهم للواقع وتحليلهم لما فوق الواقع»، والذي يقوم لهم مقام «الذاكرة الجماعية»، و«الحساسية المشتركة» و«المعقولة الجامعة»، بما من شأنه أن يغلب في الدلالة الكل على الأجزاء ويقدم «الاطار العام» لـ «تفسير سلوك البشر في لحظة بعينها من التاريخ»^(٧).

والحق أنه ليس في عداد المفكرين المرجعين للجابري سوى كاتب واحد وقف موقفاً سليماً من مفهوم «العقلية» هو ميشيل فوكو. ولكن التعالي الفوكوي على مقولة العقلية لا يمكن أن يخدم الرفض الجابري لها. فوكو يقر من ناحية أولى بأن مفهوم «العقلية» يمكن أن يقيم «بين الظاهرات المتزامنة أو المتعاقبة لعصر بعينه جامعة معنى، روابط رمزية، ظاهراً من مشابهة أو لعبة مرابا، مما يفسح بدوره في المجال أمام بزوغ سودد وجدان جمعي كمبدأ للوحدة والتفسير»^(٨). وهو من ناحية ثانية لا يرفض مفهوم العقلية بقدر ما يطالب بتعليقه أو بوضعه بين مزدوجين بانتظار تفكيكه هو نفسه. وهو من ناحية ثالثة لا يطالب بتعليق مفهوم العقلية وحده، بل سائر المفاهيم والمعاني «الوحدوية» من قبيل «العقل» و«التراث» و«الأثر والتأثر» و«النشوء والتطور»، بل حتى «الكتاب» و«النص» و«الوثيقة»، فضلاً عن معاني «الدين» و«الفلسفة» و«السياسة» و«الأدب» و«التاريخ»، وما سوى ذلك من «مقولات التصنيف» و«قواعد التعبير» و«مبادئ التوحيد» و«أنماط التأسيس والتجميع». ذلك أن المشروع الاستراتيجي لفوكو على صعيد الخطاب هو التفكيك وقطع الاستمراريات وتحويل عناصر الخطاب إلى «شتات من أحداث متناثرة». فليس المطلوب أقل من إعادة الاعتبار إلى مقولة «الانقطاعية» ومن إعادة التفكير بإشكالية «الانفصالية» مع كل جيشها الرديف من مفاهيم «العتبة» و«الحد» و«القطيعة» و«التحول» و«الطفرة» و«الاختلاف» و«نزع المركز». ولئن كان فوكو يرفض بشراسة متعادلة «غائية العقل» و«عطالة العقلية» على حد سواء، فنظراً منه من كل ما يتولد عنهما من ضروب «الكليات الثقافية» التي لا شأن لها غير أن تمنع «السوى» و«الآخر» من احتلال مكانه المشروع في فكر «الذات» و«الأنا». فحفريات المعرفة، خلافاً لسائر المنهجيات الاتصالية، لا تتوخى الرجوع من «الشبيه» إلى

(٧) جورج غوسدورف: من تاريخ العلوم إلى تاريخ الفكر De L'histoire des Sciences à L'histoire de la pensée، منشورات بايو، باريس ١٩٦٦، ص ٢٠٠ - ٢٢٥.

(٨) ميشيل فوكو: حفريات المعرفة L'Archéologie Du Savoir، منشورات غاليما، باريس ١٩٦٩، ص ٣٢.

«الشبيه»، بل تسعى إلى تفجير هذه الطمانينة بقطعها الاستمراريات وتحريرها عن «السوى» خلف «الذات»، وعن «الآخر» وراء «الانا». وبكلمة واحدة، إن حضريات المعرفة الفوكوية هي دعوة إلى «تعقل المغايرة»^(٩).

والحال إن القراءة الفوكوية السالبة لـ «العقل» و«العقلية» لا يمكن أن تفيد بشيء القراءة الجابرية. وما ذلك فقط لأن القراءة الجابرية تريد تثبيت «العقل» محل «العقلية» على عكس القراءة الفوكوية التي تريد تعليقهما معاً. بل كذلك - ودوماً على الضد من القراءة الفوكوية التي تنشأ أن تظهر تحت كشافة البنية - تعدد الخطابات و«تفارق المستويات» و«تعاقب الاختلافات»^(١٠) - لأن القراءة الجابرية هي في جوهرها قراءة للثوابت: «ثوابت العقل العربي» كما «ثوابت العقل اليوناني - الأوروبي». ورغم تأكيدها اللفظي، وبالتالي غير الملزم منهجياً على «تاريخية العقل»، فإن غايتها الأخيرة هي، بتصريح صاحب مشروع «نقد العقل العربي»، أن تستخلص «من تاريخ هذا العقل ما يمكن اعتباره بمثابة كيانه الداخلي الثابت، نقصد بذلك هيكله البيوي الذي ظل ثابتاً رغم كل التحولات التي عرفها»^(١١).

قد يُعترض علينا هنا بأن موضع اعتراض الجابري على «العقلية» هو، تحديداً، كونها «تعني حالة ذهنية فطرية وطبيعية وقارة تحكم نظرة الفرد والجماعة كما تحكم العوامل البيولوجية الموروثة سلوكهما وتصرفاتهما». ولكن هذا المعنى للعقلية لا وجود له عند أي من المفكرين الذين تعاطوا مع المفهوم. وقولة جان بياجيه من هذا المنظور لا تحتمل التباساً: «إن عقلية شعب ما تتعلق بعرقه أقل بكثير مما تتعلق بتاريخه الاقتصادي وبالتطور التاريخي لتقنياته ولتصوراته الجماعية، علماً بأن هذا «التاريخ» لا يعود والحال هذه تاريخ تراث وراثي، بل تاريخ ثقافي»^(١٢). والواقع

(٩) حضريات المعرفة، معبر آتف الذكر، ص ٢١. وبالنسبة، إننا لسنا في التفسير من انحصار الحتميات، بما فيها الحتمية السيكلوجية. ومع ذلك فإن المنهجية الفوكوية، المؤسسة لـ «صنية المغايرة» هذه، لا تبدو لنا «انقطاعية» إلى هذا الحد من منظور ميث علم الأسباب، فوكوية فوكو لفلسفة «الشبيه يولد الشبيه» - وهي بالنسبة لفلسفة أرسطية عريقة - قابلة لأن تجد تعليلاً في الطبقة التحتية من اللاشعور، وبالإحالة إلى «الجنسية المثلية» التي تبقى، رغم اسمها، نموذجاً بيو - سيكولوجياً ناجزاً لجنسية مغايرة.

(١٠) حضريات المعرفة، ص ٢٦١.

(١١) تكوين العقل العربي، ص ٢٧.

(١٢) جان بياجيه: مدخل إلى الاستمولوجيا التكوينية *Introduction à l'épistémologie génétique*، منشورات الجامعة الفرنسية، باريس ١٩٤٩، المجلد الثالث، ص ١٨٩.

أن المدرسة العرقية هي وحدها التي يمكن أن تحيل، في التفسير الثقافي، إلى «حالة ذهنية فطرية وطبيعية وقارة» تقوم للفكر مقام البيولوجيا للجسم. ولكن مثلي هذه المدرسة العرقية الثقافية، وعلى رأسهم رينان - وربما هيغل نفسه - لا يعرفون مفهوم «العقلية» أو لا يعترفون به: فهم يؤثرون عليه مفهوم «الروح» لأنه أقدر على اختراق جدار الزمنية والتاريخية. والحال أن القسط الأعظم من مديونية الجابري في نظرية العقل ونظرية الثقافة يعود حصراً إلى هيغل ورينان. ولقد رأينا في الفصل الثاني مدى مديونته لصاحب «الدروس في فلسفة التاريخ». ولسوف نرى في الفصل الذي سنتعده عن اللغة في الجزء الثاني مدى مديونته في نظريته عن الطابع «الحسي» و«التاريخي» للغة العربية لذلك الهجاء الكبير لـ «الروح السامية» الذي كانه إرنست رينان. وبانتظار ذلك، فإننا سنلاحظ أن معنى «الحالة الذهنية الفطرية والطبيعية والقارة» لا ينطبق، خلافاً لما قد يوحي به، حتى على «العقلية البدائية» كما قال بها ليفي - برون سواء في مرحلته الأولى أو الثانية. فالعقلية البدائية ليست مفهوماً لا تاريخياً، ولا تحيل إلى أية حالة فطرية وطبيعية. فبالنظر إلى الأصل الحيواني للإنسان، فإن العقلية البدائية، على بدائيتها، تمثل تقدماً كبيراً في تاريخ الإنسان. فقبلها لم يكن ثمة وجود إلا لعقلية «حيوانية» إن جاز التعبير، أي «غريزة» كما نؤثر أن نقول اليوم. والبدائية ليست صفة للاحضارة. بل هي صفة للمجتمعات البشرية التي تجاوزت الطور الحيواني بدون أن تدخل بعد في طور الحضارات المكتوبة. وتاريخية مفهوم العقلية البدائية تتمثل في كون البشرية برمتها قد مرت بها، وإن يكن شطر يسير منها لم يتجاوزها بعد. وطبقاً للحساب الذي أجراه فيلسوف كبير للحضارة والتاريخ - هو أرنولد توينبي - فإن عصر الحضارات (وهو يحصي منها إحدى وعشرين متعاقبة) لا يتخطى في العمر ستة آلاف سنة، أي ٢٪ فقط من جملة ديمومة البشرية، مما يعني أن كل باقي التاريخ الإنساني قد شغلته العقلية البدائية^(١٣). والعقلية البدائية لا تكتسب معنى تبخيسياً - عند من يريد أن يتخلها حكم قيمة - إلا في حال إضافتها إلى العقلية الحديثة. أما بالاحالة إلى نفسها - كما تقتضي أصول الدراسة الموضوعية - وإلى المؤسسات والمجتمعات التي تمبر عن نفسها فيها، فإنها «لا تعود تتبدى طفلية وشبه مرضية، بل تظهر على

(١٣) أرنولد توينبي: التاريخ: محاولة في التفسير (مختصر بقلم د. سومرفيل من المؤلف الأصلي: دراسة في التاريخ A Study in history)، منشورات غاليمار، باريس ١٩٥١، ص ٥٢.

العكس سوية في الشروط التي تضطلع فيها بوظيفتها، بله معقدة ومتطورة على طريقتها»^(١٤). ولئن يكن ليفي - برول وصف هذه العقلية بأنها «ما قبل منطقية»، فقد رفض بشدة أن يصفها بأنها «لا منطقية» أو «ضد منطقية»^(١٥). بل إنه، في «دفاعه» التي نشرت بعد وفاته، والتي أكد فيها يقينه الثابت بأن «البنية المنطقية للعقل البشري واحدة في كل مكان»، عاد يصحح نفسه بنفسه ويدعو إلى نوع من «سحب التداول» لمفهوم «العقلية البدائية» مؤكداً أنه «لا وجود لعقلية بدائية تتميز عن الأخرى (= الحديثة) بسمتين موقفتين عليها (الصوفية وما قبل المنطقية). وإنما هنالك عقلية صوفية أقوى بروزاً وأسهل قابلية للرصد لدى «البدائيين» منها في مجتمعاتنا، ولكنها حاضرة في كل عقل بشري»^(١٦).

ولذا بدا مع ذلك وكأن الجابري يرفض مفهوم «العقلية البدائية» لأنه ينضح، رغم ايضاحات ليفي - برول هذه، برائحة «عنصرية»، فإن ما يقترحه الجابري من إبدال لمصطلح «العقلية» بمصطلح «العقل» ليس من شأنه في هذه الحال إلا أن يزيد في قوة تلك الرائحة لا أن يخففها^(١٧). فلو تحدثنا عن «عقل بدائي» بدلاً من «عقلية بدائية»، فإننا نكون قد مضينا بحكم القيمة السلبي ضد «البدائيين» إلى أقصى مدى. فمصطلح «العقل البدائي» يرفع القطيعة بين هذا العقل وبين عقل الحضارات المكتوبة إلى مستوى اونطولوجي، على حين أن مصطلح «العقلية البدائية» يبقى عليها في نصائها التاريخي والسوسيولوجي. ومفهوم «العقلية البدائية» يصون «وحدة البنية

(١٤) لوسيان ليفي - برول: العقلية البدائية La Mentalité Primitive، منشورات ريتز، باريس ١٩٦٧، ص ٤٢.

(١٥) لوسيان ليفي - برول: الوظائف العقلية في المجتمعات الدنيا Les Fonctions Mentales Dans Les Sociétés Inférieures، منشورات ألكان، باريس ١٩١٠. نقلاً عن جان كازنوف، مصدر تال، ص ٨٢.

(١٦) جان كازنوف: ليفي - برول، حياته ومؤلفاته Lévy-Bruhl, Sa Vie, Son œuvre، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٦٣، ص ١٢٨.

(١٧) لا نرى وجهاً لتحسن الجابري إزاء مفهوم «العقلية البدائية». فقد كنا رأينا أنه يجعل من مبدأ السببية مبدأً أساسياً ومطلقاً للعقل ويشيد بملاتية اكساغراس لأن نظريته في «النوس» «لا تترك أي مجال للصدف». والحال أن إحدى الخصائص المميزة للعقلية البدائية في نظر ليفي - برول تسكها المغالي بعيداً السببية. فليس من شيء بلا سبب بالنسبة إلى العقلية البدائية التي تجهل مبدأ الصدفة وتطلب لكل شيء تعليلاً «صوفياً». وهذا ما يذهب إليه الانتروبولوجي البريطاني جيمس فريزر الذي يرى أن ما يميز عقلية البدائي ليس عدم المنطق بل فرطه، وهذا إلى حد الاعتقاد بـ «التطابق بين قوانين فكره وقوانين الكون».

المنطقية للعقل البشري»، في حين أن القول بـ «عقل بدائي» يحطم هذه الوحدة ويمهد لتأسيس تعددية تمايزية في «العقول» والبنى المنطقية للبشر. وبالفعل، إن ليفي - برول لا ينتهي إلى أكثر من القول بأن «اختلاف أنماط المجتمعات يستتبع اختلاف العقلية»^(١٨)، على حين أن الجابري ينتهي إلى القول بعقول خصوصية وإلى تعدد في المنطق تبعاً لتعدد الثقافات: «إن العرض الذي تتبعنا فيه خطاب العقل الاغريقي - الأوروبي عن نفسه يبرر القول بـ «العقل العربي». لقد انتهى بنا ذلك الخطاب إلى القول بتعدد «العقل» و«المنطق» باعتبار أنهما، في نهاية التحليل، جملة من القواعد مستخلصة من موضوع ما. وهكذا، فكلما توافر لدينا موضوع ذو خصوصية واضحة أمكن القول بوجود عقل أو منطق خاص به»^(١٩).

ومهما يكن من أمر، فإن مصطلحي «العقل» و«العقلية» لا يسري عليهما قانون التبادل ولا ينوب واحدهما مناب الآخر. فلكل منهما محتوى دلالي قائم بذاته وغير مرادف للآخر. وليساهما، في اللغات اللاتينية الأصل على الأقل، من اشتقاق واحد: فالعقل بالفرنسية *raison* مشتق من *ratio*، بينما العقلية *mentalité* مشتقة من *mens* أو *mentis*، ومعناها باللاتينية الذهن^(٢٠).

وحسبنا أن نضرب بعض أمثلة.

فنحن نقول مثلاً «العقلية البيروقراطية» و«العقلية الحزبية» و«العقلية الفلاحية» و«العقلية البولييسية» و«العقلية العشائرية» و«عقلية المالك الصغير» أو «عقلية المحدث النعمة»، وفي جميع هذه الحالات لا نستطيع أن ننيب «العقل» مناب «العقلية».

أما فيما يتعلق بـ «العقل» نفسه، فإن كل ما يتصل من دلالاته بملكة التفكير أو بنظرية المعرفة لا يقبل إبدالاً إلى «العقلية»، كما عندما نتحدث عن «العقل الفعال» و«العقل بالفعل» و«العقل الهيلولاني» و«العقل الإلهي» و«العقل الأول» و«العقل المكون».

وبالعودة إلى العقل الأخير تحديداً، فإننا لا ندرى كيف يمكن للجابري، وهو

(١٨) ليفي - برول: الوظائف العقلية في المجتمعات الغنيا، نقلًا عن جان كازنوف، مصدر آف الذكر، ص ٦٧.

(١٩) تكوين العقل العربي، ص ٢٦.

(٢٠) في العربية أيضاً يؤثر بعضهم اصطلاح «اللغنية» على اصطلاح «العقلية»، كما في عنوان كتاب صادق جلال العظم: «فنتية التحريم».

الذي يجهر من مفتتح كتابه بتبنيه للإشكالية اللانندية (وإن بوساطة فوكيه)، أن يعلن بمثل ذلك الجزم تبرؤه من مفهوم «العقلية». فالعقلية لا تعدو في نهاية المطاف أن تكون واحداً من المظاهر الأساسية التي يمكن أن يتجلى فيها العقل المكوّن، بل هي في بعض الأحوال مترادفه. فلتن صَحَّ تعريف العقل المكوّن بأنه «جملة المبادئ والقواعد الذهنية السائدة في فترة زمنية ما» أو «منظومة القواعد المقررة والمقبولة في فترة تاريخية ما والتي تعطى لها خلال تلك الفترة قيمة مطلقة»^(٢١)، فإن ذلك هو أيضاً في العديد من الحالات تعريف العقلية. يقول غاستون بروتول، وهو أول من خصّ من علماء الاجتماع مفهوم العقلية بدراسة على حدة: «العقلية جسم من المبادئ والاعتقادات والمعارف القارة بما فيه الكفاية ليقتدر على الرجوع إليها في كل وقت. . . وليتيمي إليها بقرة جميع أفراد مجتمع بعينه»^(٢٢). وهو يلاحظ أيضاً أن النسيج الضام الذي تؤلفه العقلية يتمتع بمثانة خارقة للمألوف ويمثل «أقوى رباط يربط الفرد بجماعته». وهي تشكل، في ثباتها وعنادها وشموليتها، «العنصر الأشد مقاومة في أنانا». فروبنسون كروزو عاش ثمان وعشرين سنة في جزيرة مفقرة، غير حامل معه سوى عقليته اللامتغيرة التي هي عقبة «الانكليزي المتوسط في عصره». وفي الوقت الذي لا نقدر على تغيير عقليتنا بإرادتنا، فإنها غير قابلة للتخطيط من الخارج. فقد نجبر على أداء أعمال معاكسة لاقتناعنا، أو على إظهار عقيدة معينة، ولكن لا يمكن أن نُكره على الاعتقاد حقاً وعلى استبطان العقيدة المفروضة من الخارج وتحويلها إلى اقتناع داخلي. والعقلية تقوم لنا، في رؤيتنا للعالم من حولنا، مقام العدسة. وقد تكون في العديد من الحالات عدسة مشوّهة، ولكن بدونها نعمى ونضلّ عن أنفسنا كنملة انتزع قرنّها. وبمفردات كانط، إنها تمثل القلب القبلي لمعرفة. فهي المقولة القائدة لمقولتنا. وعندما يقول ديكارت من وجهة نظر ميتافيزيقية: «أنا أفكر إذن فإننا موجود»، فإن علم النفس الاجتماعي يستطيع أن يضيف من وجهته: «أنا أفكر، ولكن بعقلية معينة، وبالأحالة إليها». فهي البنية الذهنية المشتركة بيني وبين الحضارة أو الثقافة التي أنتمي إليها»^(٢٣).

وجميع هذه المواصفات تتطابق مع مواصفات العقل المكوّن، ولكن مع هذا

(٢١) تكوين العقل العربي، ص ١٥ - ١٦.

(٢٢) غاستون بروتول: العقلية، Les mentalités، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة الخامسة، باريس

١٩٧١، ص ١٣ و ٣٠.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٩ - ٣٢.

الفارق: فالعقل المكوّن واحد، بينما العقلية قابلة للتعدد. فالعقلية البدائية هي وحدها المتجانسة والإجماعية. والبدائيون لا يعرفون شكلاً آخر للفكر سوى الفكر الجماعي. فهم جميعاً يحملون معتقدات واحدة، ويصدرون في كل سلوكهم عن وجدان جماعي واحد. ولئن تكن المحرمات لها كل تلك الأهمية في حياتهم، فلاأها وسيلتهم لصنع وحدتهم وتغذيتها وإعادة إنتاجها جيلاً بعد جيل. وبالمقابل، كلما تطور المجتمع وزاد تعقيداً انفتح أمام الاختلاف في المشارب والآراء والمصالح، وأمام التعدد في الاختصاصات المهنية والعقلية، وأمام التفرع في الجماعات إلى جماعات ثانوية وثالثية، الخ. ومن ثم تتمايز العقليات وتغتنى وتنوع، وقد تتعارض وتتصارع. وفي هذه الحال لا يعود للعقل المكوّن ناطق واحد بلسانه، ولا تعود تنفرد بتمثيله عقلية بعينها. فالعقل المكوّن في المجتمعات المعقدة هو المحصلة الجامعة للعقليات المتباينة، بله المتضاربة طرداً مع تطور المجتمع المعني. فالعقل المكوّن للمجتمع القروسطي على سبيل المثال هو تلك الشبكة المترابطة الزردات من جملة من العقليات الجزئية المتضامنة: العقلية اللاهوتية على صعيد رؤية العالم، والعقلية الاكليريكية على صعيد المؤسسة الدينية، والعقلية النصية على صعيد الثقافة، والعقلية الغيتوية على صعيد العلاقات مع الاقلية الدينية، والعقلية الاتقطاعية على صعيد التراتب الهرمي الطبقي، والعقلية الحرفية المغلقة على صعيد الطوائف المهنية، والعقلية التسويرية على صعيد العلاقات مع المدن الأخرى، والعقلية الصليبية (بالمقابلة مع العقلية الجهادية في دار الاسلام) على صعيد العلاقات مع العالم الخارجي اللامسيحي.

ولا شك أنه مع التقدم الاجتماعي والتحول مما كان يسميه برغسون بـ «الحضارات المغلفة» إلى «المجتمعات المفتوحة»، يزداد تركيب العقلية تعقيداً وتتحوّل أكثر فأكثر من عقلية سكونية إلى عقلية دينامية، وينفسح الحقل وسيعاً أمام تقبل الجديد وتصارع الآراء وتعدد المصالح والجماعات الفرعية، وتتطور الفردية إلى حد تكتسب معه العقلية صفة شخصية. وبدون أن تحتفي العقلية الجماعية والجامعة اختفاء تاماً، فإن جدلية العقل المكوّن والعقل المكوّن تنشط بفاعلية غير مسبوق إليها. فعلى حين أن انتفاضات العقل المكوّن على العقل المكوّن كانت تنتظر انقلابات وتحولات تاريخية كبرى من قبيل ثورة اكتشاف الكتابة، أو الفتوحات الحاملة لمشاريع حضارية، كما في العصر الهلنستي، أو حركات التحول والتجديد الديني، كما مع ظهور المسيحية أو الاسلام، أو الكشوف الجغرافية المتضامنة مع الكشوف العلمية

والتقنية، كما في عصر النهضة الأوروبي، فإن سيرورة التكوين والتكون العقلي تأخذ صفة الديمومة طرداً مع تشخص العقلية بالتضامن مع تعاضم الحراك الاجتماعي وتسارع الثورة العلمية. وعلى هذا النحو، فإن مستقبل البشرية قد يغدو قابلاً لأن يقرأ على أنه تاريخ عقول، ولكن ماضيها يبقى يتطلب أن يقرأ على أنه في المقام الأول تاريخ عقليات.

والحال أن الجابري لا يكتفي برفض مفهوم «العقلية» ويبدله بمفهوم «العقل» على ما في ذلك من بلبلة دلالية وملقمة استمولوجية وتنكر للإشكالية اللاندية، بل لا يجد من حرج في أن يعود القهقري إلى الوراء ليحيي مفهوماً هو من موروثات القرن التاسع عشر المشدود وتره ما بين الميتافيزيقا المثالية الهبغلية والسيكولوجيا العرقية الرينانية: هو مفهوم الروح اللاتارنجي. هكذا نجده يقول مثلاً، في معرض معارضته «العقلانية اليونانية» ممثلة بأفلوطين بـ «العرفانية المشرقية» ممثلة بنومانيوس الافامي، بأن «أفلوطين كان يونانياً»، بمعنى أنه كان مناهضاً للغنوص المشرقي، صادراً في ذلك عن روح عقلانية يونانية. . . وإذا كان أفلوطين قد استمد كثيراً من آرائه من فلسفة نومنيوس، كما اتهمه بذلك تلامذته، فإن مما لا شك فيه هو أن أفلوطين عرض تلك الآراء بطريقة اغريقية، أي بواسطة «البرهان» وليس بادعاء «العرفان»^(٢٤).

إن المذلل في هذا النص ليس فقط الحديث عن روح عقلانية يونانية، بل الافتراض أيضاً بأن ثمة «طريقة يونانية» للتفكير والاستدلال تكرر اليونانيين شعباً أو عرقاً من العقلانيين البرهانيين بقدر ما تكرر «المشرقية» المشرقيين عرفانيين لا عقلانيين.

والواقع أن طريقة استخدام الجابري لمعنى «العقلية» دون مفهومها تذكرنا أحياناً بتلك السيكلوجيا الجمعية البدائية التي كان اعتمدها أرسطو عندما قسم شعوب الأرض إلى أوروبية باردة تملك الشجاعة ولا تملك العقل، وآسيوية حارة تملك العقل ولا تملك الشجاعة، ويونانية معتدلة تملك العقل والشجاعة معاً وتستأهل لهذا السبب، ولتوسطها بين الشعوب، أن تحكم العالم. كما أنها تذكرنا بتلك السيكلوجيا الجمعية الإقليمية التي صاغ ابن خلدون بموجبها قانون «أثر الهواء في

(٢٤) تكوين العقل العربي، ص ١٧٣.

أخلاق البشر»^(٢٥). ولكن ما يقرره صاحب المقدمة بالنسبة إلى الأمزجة والأرواح يزيجه صاحب مشروع نقد العقل العربي نحو الأدمغة والعقول. وعلى هذا النحو يكرر الكلام مثنى وثلاث ورباع عن «عرفانية مشرقية غنوصية وظلامية» وعن «عقلانية مغربية»، أو عن «مدرسة مشرقية إشراقية ومدرسة مغربية برهانية»^(٢٦). وعلى هذا النحو أيضاً فإن منزلة الفلاسفة من العقلانية لا تعود تتحدد بمضمون مذاهبهم، بل بطبيعة انتمائهم الإقليمي. فإبن سينا - ومعه الرازي والغزالي - ما كُرس «لعقلانية ظلامية قاتلة» في الفكر العربي الاسلامي إلا لأنه آت من الشرق البعيد، من بخارى، من بلاد العجم. إنه هو والرازي الطبيب الغنوصي والغزالي يتمون جميعاً إلى مشرق يقع بعيداً^(٢٧). وبالمقابل، فإن ظاهرة ابن حزم، التي كَفَّت يد العقل وأعلنت تبعيته المطلقة للنقل وأخضعته بلا استئناف ولا اجتهاد لحكم النص، تُعَمَد «عقلانية نقدية» بحكم انتماء صاحبها إلى «المدرسة المغربية». وذلك هو أيضاً شأن ابن طفيل وقصته «حي بن يقظان» التي تُنقل، بضرب من شعبة تأويلية، من خانة الأدب الفلسفي الإشراقي - التي هي لؤلؤة من أبدع لآله - إلى خانة «المدرسة المغربية البرهانية» لأن مؤلفها، رغم إعلانه بذات قلمه عن انصوائه تحت لواء حكمة ابن سينا المشرقية، لا يمكن، بحكم مغربيته، إلا أن يكون «عقلانياً» خصيماً «للسنيوية المشرقية الظلامية». وقانون هذه الختمية الإقليمية يسري حتى على المدن. فحواضر من أشباه الاسكندرية وانطاكية وأفاميا وحران هي، على امتداد صفحات «تكوين العقل العربي»، ولمجرد أنها «مشرقية»، يؤر ومراكز لإنتاج «اللامعقول»، بشتى أشكاله الهرمية والغنوصية والافلاطونية المحدثة «بصيغتها المشرقية»^(٢٨)، بينما قرطبة واشبيلية وطليطلة وسرقسطة كانت حواضر للمشروع الثقافي «العلمي» و«العقلاني» المغربي - الاندلسي الجديد الذي تبلور بالتمايز والتضاد مع «ما عرفه المشرق من مشاريع ثقافية» ناءت تحت «حولتها الهرمية» المكرسة «لاستقالة العقل»، والذي «عبر عن نفسه بعنف المخاض وصبيحة الميلاد مع ابن

(٢٥) ابن خلدون: المقدمة، الفصل الأول من الكتاب الأول، القدمات الثالثة والرابعة والخامسة، ص ٩٦ - ١٠١.

(٢٦) نحن والتراث، ص ٢٤٣. ومواضع شتى.

(٢٧) د. محمد عابد الجابري: «حول ما قيل عن تعصبي للمغرب» في حوار المشرق والمغرب (حسن حنفي/ محمد عابد الجابري)، دار توبقال، الدار البيضاء ١٩٩٠، ص ٢٠١.

(٢٨) لأن كان الجابري يصر على حدّ الافلاطونية المحدثة «بصيغتها المشرقية» فلأن الافلاطونية المحدثة «بصيغتها المغربية» تمثل في نظره استمراراً - لا قطعة - مع «العقلانية البرهانية».

حزم وبلغ تمام نضجه ورشده مع ابن رشد^(٢٩). ولا ينكر الجابري إن مدن المغرب قد طغت عليها بدورها في طور انحطاطها موجة اللاعقلانية، ولكن هذا بقدر ما أن هذه اللاعقلانية كانت «آتية من المشرق»^(٣٠). ولا يحصر الجابري فاعلية هذه الجغرافيا العقلية بتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، بل يوسعها ليشمل بها التاريخ العام للفلسفة. فقد كان مصير الفلسفة المكتوبة باليونانية موزعاً بين قدرين: غربي يصون لها عقلانياتها «الفطرية» وشرقي يؤول بها إلى انحطاط إشراقي وعرفاني. يقول الجابري، ودوماً في معرض المعارضة بين «الافلاطونية المحدثه بصيغتها المغربية» و«الافلاطونية المحدثه بصيغتها الشرقية»: «هكذا يبدو واضحاً أنه في مقابل التاريخ «الرسمي» للفلسفة القديمة والمتجه من اثينا إلى روما والمتفرع من أرسطو إلى افلوطين ثم إلى شراح أرسطو، يمكن كتابة تاريخ آخر للفلسفة القديمة نفسها يكمل الأول ولا يلغيه، ولكنه ينافس ويصارع، تاريخ يتجه من اثينا إلى افاميا وينحدر من فيثاغورس وافلاطون إلى نوميونيوس لينتقل عبر تلامذته والتأثرين به إلى كل الاتجاهات الصوفية والباطنية والاشراقية» الشرقية التي «لم يكن يقبلها، ولا كان بالامكان أن يقبلها، العقل اليوناني»^(٣١).

إن هذه المزايدة على العقل اليوناني، من خلال المناقصة على العقل «الشرقي»، لا تدع مجالاً للشك في أنه إذا كان ثمة أحد بحاجة إلى مداورة مفهوم «العقلية» من حيث أنها «حالة ذهنية فطرية وطبيعية وقارة»، فهو حصراً ناقد العقل العربي.

وحسبنا بعض أمثلة:

(٢٩) التراث والحداثة، ص ١٨١.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٥٦.

(٣١) تكوين العقل العربي، ص ١٧٢ - ١٧٣. وستكون لنا عودة إلى هذا التزييف لتاريخ الفلسفة الذي يخفي دور «المشرقيين» في مواصلة النظر العقلي والقيام على التراث الفلسفي لا في الشرق وحده، ولا في اثينا نفسها، بل حتى في روما، عاصمة الغرب يومئذ، التي «استوردت» الفلسفة والفلاسفة من الشرق كما سترى. ولكننا لا نستطيع أن نمتنع عن الإشارة هنا إلى أن تفريع الجابري لافلوطين - الذي كان هو نفسه مصرياً من أسوط - من صلب أرسطو بدلاً من افلاطون، وضئاً عليه، يجعل بعد ذاته على الابتسام: فأني معنى يبقى في هذه الحال لتسمية منهج افلوطين بـ «الافلاطونية المحدثه»؟ أضف إلى ذلك أن «إزاحة» مماثلة تصيب الفيثاغورية، الجبروتة الأولى للاعقلانية في نظر ناقد العقل العربي. فعلى عكس ما يصادر عليه النص، فإن إيطاليا في الغرب، لا الشرق، كانت هي «الأرض الأثرية للفيثاغورية» (L'Italie, Terre D'Élection du Pythagorisme) على حد تعبير جان بوفارتين «محقق ومترجم كتاب فوفوريوس في القطاعة (De l'Abstinence).

المثال الأول - يقول الجابري في مقالة تحمل عنوان «خصوصية العلاقة بين اللغة والفكر في الثقافة العربية» كتبها عام ١٩٨١ واستعاد افكارها الرئيسية في الفصل الذي عقده من كتابه «تكوين العقل العربي» عن «الاعرابي صانع العالم العربي»: «إنه لما قد لا يخلو من فائدة أن يعتمد المرء إلى مقارنة القوالب النحوية المنطقية العربية بمقولات أرسطو التي يمكن اعتبارها، على الأقل من وجهة نظر بعض الباحثين القدماء والمعاصرين، مرتبطة باللغة اليونانية... فخلو مقولات أرسطو مما يقابل المصدر... في لائحة المشتقات العربية يمكن تفسيره بكون المصدر يدل على الحدث، أي الفعل بدون زمان... وإذا ربطنا هذا بمجال الفكر المجرد وجدنا أن خلو مقولات أرسطو مما يقابل المصدر في المشتقات النحوية العربية له دلالة خاصة. ذلك أن المصدر عند النحاة هو ما يدل على فعل بدون زمان، هذا في حين أن العقلية اليونانية لا تستسيغ حدوث شيء خارج الزمان. فالزمان والفعل متلازمان، ومن هنا قدم العالم وقدم الزمان. أما التصور العربي فهو يقبل الفصل بين الفعل والزمان، ومن هنا القول بحدوث العالم وأن الله خلقه في لا زمان»^(٣٢).

إن المذهل في هذا النص أولاً كونه يعتمد لفظاً، لا معنى فحسب، مفهوم «العقلية»، كما لو أن كاتبه سها عن أنه هو من غسل يديه من هذا المفهوم جازماً بأنه «لا يقوم على أي أساس علمي»^(٣٣).

والمذهل في النص ثانياً كونه يجعل من العقلية، حتى في معرض تحديد الموقف من الزمن، مفهوماً لا زمنياً، معطى قبلياً، بله فطرياً وبيولوجياً، يفسر التاريخ ولا يتفسر بالتاريخ. والنص يتطرق بهذه «الفطرة» إلى حد العرقية: فليس من تفسير لكون «العقلية اليونانية لا تستسيغ حدوث شيء خارج الزمان» سوى كونها يونانية، مثلاً لا تفسير لكون «التصور العربي يقبل الفصل بين الفعل والزمان» سوى كونه

(٣٢) التراث والحداثة، ص ١٤٦ - ١٤٨.

(٣٣) في الواقع، ليست هذه هي المرة الأخيرة التي يستخدم فيها الجابري مفهوم العقلية بلفظه. ففي معرض تفسيره عقل ابن سينا «الشرقي»، بوصفه «أكبر مكرس للفكر الفيني الطلاحي الخرافي في الاسلام»، يقول: «إن ابن سينا يبدو هنا، على عظمة قدره كطبيب، وعلى الرغم من كل مؤلفاته في المنطق، ذا عقلية من تلك العقليات التي سخر منها الجاحظ وزملاؤه المعتزلة» (نحن والتراث، ص ٢١٢). ولكن نظراً إلى أن هذا النص كتب في عام ١٩٧٦ في أرجح التقدير، فقد لا يكون ملزماً لمؤلف «تكوين العقل العربي» الذي انتهى من كتابته في مطلع عام ١٩٨٣، وهذا على العكس من نص «خصوصية العلاقة...» الذي يندرج وإياه، من الناحية الزمنية، في «ورشة» واحدة.

عربياً^(٣١).

والمذهل في النص ثالثاً «الأمية» التي يدلل عليها سواء فيما اتصل بالبنية النحوية للغة اليونانية أم بمفهوم الزمان في التصور الفلسفي اليوناني للعالم، بما فيه التصور الارسطي.

وأول ما يذهلنا في هذا «المذهل» الثالث فساد استدلاله. ولا يذهب الفكر بنا هنا فقط إلى سذاجة الاعتقاد المنطقي الذي على أساسه بنيت المحاكمة العقلية المباطنة للنص: فلكانه يكفي أن يثبت عدم تطابق المقولات النحوية للغة ما مع مقولات منطق أرسطو حتى يكون الدليل قد قام على لا منطقية هذه اللغة ولا عقلانيتها، أو في كل الاحوال لا تاريخيتها ما دام الأمر يتعلق بمقولة الزمن. وإنما الأدهى من ذلك، بعد، فساد القياس في بنائه بالذات: فإذا كان كل ذنب اللغة العربية أنها تعرف في «مشتقاتها النحوية» صيغة المصدر الدالة على «فعل بدون زمان»، فهل اللغة اليونانية لا تعرف صيغة المصدر هذه نفسها حتى لا تعبر بما تعبر به اللغة العربية؟

إن الرجوع إلى أي كتاب تعليمي في قواعد اللغة اليونانية يقطع، بلغة بلغائنا القدامى، دابر كل شك: فالمصدر «الذي يدل على فعل بلا زمان» هو صيغة قارة في اللغة اليونانية. وما تعرفه اللغات اللاتينية الأصل باسم L'infinitif تعرفه اليونانية القديمة باسم *Aparemphaios*، وكان رفيع المكانة فيها وإن بطل استعماله في اليونانية الحديثة^(٣٥). وقد عرفت اليونانية الكلاسيكية ضرباً مطلقاً من المصدر، هو غير المصدر التاوخيقي الذي عرفته اللاتينية^(٣٦). أضف إلى ذلك أن المصدر باليونانية، كما في سائر اللغات الهندية الأوروبية الحديثة، صيغة للفعل، على حين أنه بالعربية صيغة اسمية. وبهذا المعنى، ولو كان ثمة مجال لمفاضلة - والمفاضلة في الآلسنيات باتت مكروهة مع تجاوز تلك المدرسة البدائية التي كانت تمثلها الآلسنية المقارنة الرتيانية - فإن العربية، لا اليونانية، هي التي «لا تستسيغ» الفعل إلا إن كان

(٣٤) قد يُعترض علينا هنا بأن هذه العرقية من طبيعة «الغوية» لا «إثنية». ولكننا في هذه الحال نكون عدنا إلى العرقية الرتيانية التي ستكون لنا إليها عودة عند تفكيكنا لما يسميه مؤلف «تكوين العقل العربي» - نقلاً عن رينان تحليلاً - «لا تاريخية اللغة العربية وطبيعتها الحسية».

(٣٥) ب. بورغوير: تاريخ المصدر في اليونانية، باريس ١٩٦٠، نقلاً عن شارل غيرو: قواعد اليونانية، ص ١٢٢.

(٣٦) شارل غيرو: قواعد اليونانية *Grammaire du grec*، المنشورات الجامعية الفرنسية. باريس ١٩٦٧، ص ١٢٣.

دالاً على زمان. فإذا لم يدل على زمان، كفّ عن أن يكون فعلاً وصار مصدرًا، أي اسماً وعلى الضد من دعوى الجابري أن «التصور العربي يقبل الفصل بين الفعل والزمان» فلسوف نرى لاحقاً أن من مآخذ الألسنية الغربية المعاصرة على النحاة العرب القدامى اشتراطهم الزمنية، في الفعل وعجزهم عن تصور الحدث مجرداً عن الزمان.

ويدون أن ندخل هنا في أية منافحة عن اللغة العربية ليس هنا محلها - ونحن لسنا أصلاً ممن يستيغنون منطق المنافحة أياً ما كان موضوعها - فإننا سنلاحظ أنه إن يكن ثمة علاقة «مشوشة» بمقولة الزمان في اللغات الثقافية الكبرى، فهي علاقة اليونانية القديمة حصراً. ولنترك الكلام لاختصاصي ضليع في النحو اليوناني، ومدرّس هذه المادة في السوربون، هو جان هومبير. يقول:

«من العسير أن نبين ما تعنيه الأزمنة باليونانية. فمعنى الزمان بالذات يفصح عن نفسه أولاً، من وجهة النظر السيكلوجية، في شروط مغايرة لتلك التي اعتدنا عليها. ثم أن الصيغ «الزمانية»، رغم اسمها، تبين جوهرياً، لا عن الزمان، بل عن الهيئة Aspect، وترى إلى مجرى الفعل من زاوية ذاتية، لا موضوعية. وقد عودنا النحاة على فسمة الزمان ذهنياً إلى ثلاثة قطاعات: الماضي، الحاضر، المستقبل. وتصورنا عن الزمان في أذهاننا مكاني صرف. فنحن نتخيله خطأ بلا حدود، متجهاً نحو اليمين؛ فالخط الذي إلى اليسار يؤلف الماضي، وعلى امتداد معين يتقطع فيؤلف حاضرنّا، ثم يتواصل بيميناً ليمتد إلى ما لا نهاية في المستقبل. والحال أن هذا التصور المجرد، الذي يجعل من الزمان شيئاً متحققاً، لهو أبعد عن الصحة في اليونانية منه في أية لغة أخرى»^(٣٧).

ولعل واحدة من العلامات الفارقة للغة اليونانية الأولوية التي تعطيها في الفعل للهيئة Aspect على الزمن. فبحكم من أنها «لغة شعب ذي مزاج حدسي، فإن اليونانية لم تهتم قط بالتعبير عن العلاقات المجردة»^(٣٨)؛ بل هي تسعى على العكس إلى تمثل أحوال الفعل في صيرورته ونسبة إلى فاعله. فاليونانية حساسة بالهيئة، لأن هذه عينية وذاتية. ومعنى الهيئة أساسي في اليونانية... فالهيئة هي ما تعبر عنها الصيغ المسماة بالزمانية»^(٣٩).

(٣٧) جان هومبير: النحو اليوناني Syntaxe grecque، منشورات كلينسك، الطبعة الثالثة، باريس ١٩٧٢، ص ١٣٣.

(٣٨) لا ننس أن مما يعيبه الجابري على اللغة العربية «حسيتها».

(٣٩) النحو اليوناني، ص ١٣٤. والتسويد من المؤلف.

وعلى هذا النحو، فإن الصيغ الزمانية للفعل باليونانية نادراً ما تشير إلى الزمان فعلاً. فصيغة المستقبل، مثلاً، «أقرب إلى حال منها إلى زمان». وصيغة الماضي المجهم Aoriste «مجردة من كل قيمة زمانية إلى حد تنطبق معه إلى المستقبل». ووحده الحاضر، بصيغة L'indicatif، «يدل على الزمان بحصر المعنى». أما الماضي المجهم بالمقابل فلا يدل على الماضي فعلاً «إلا إذا اقترن بظرف» من قبيل «دوماً» أو «أبدًا» أو «قط»، ومن هنا تسميته بـ «المجهم». وتعرف اليونانية صيغة أخرى من الماضي، هي «الماضي الحكمي Gnomique». فهذا الماضي «يكتفي بذاته» ولا يحتاج إلى الاقتران بظرف لأنه يدل على «حقيقة معترف بها» خارج نطاق الزمان. فهو «عادم القيمة الزمنية». ومن هنا استخدامه في الأمثال والحكم حيث «الفعل بلا مدة» وحيث «لا وجود إلا للهيئة وحدها دون الزمان». وهذه الدلالة اللازمانية للفعل الحكمي اليوناني هي عينها التي نلتقيها - رغم أنف النظرية الجاهلية عن البنية الضدية المزعومة للعقلين اليوناني والشرقي - في الأقوال السائرة الشرقية حيث الفعل يدل على «حقيقة مقرر»، «مجردة من كل مدة»^(٤٠).

وإذا انتقلنا الآن من البنية النحوية للفعل في اللغة اليونانية إلى التصور الفلسفي اليوناني نجد «العقيلة اليونانية» أبعد ما تكون عن شغف الاندراج في التأطير الزمني الذي يدعيه ناقد العقل العربي لها. وليس يخفى أصلاً الغرض من هذا الإدعاء. فالجاهلي يريد أن يوحي للمقارئ - عن صدق اعتقاد - أن اليونانيين، لأنهم يونانيون، ولدوا حدائين بالفطرة. وسمة هذه الحدائنة علاقتهم بالزمان. فعلى عكس عالم العقل العربي الذي هو «عالم البدو من العرب الذين يعيشون زمناً ممتداً كامتداد الصحراء، زمن التكرار والرتابة»، وعلى عكس عالم لغة العقل العربي الذي هو «عالم حسي ولا تاريخي»^(٤١)، فإن «العقيلة اليونانية لا تستسيغ حدوث شيء خارج الزمان». وبما أنه كان على البشرية أن تنتظر «الثورة الجديدة للروح العلمي» مع انتصار العقلانية النبوتية في أواخر القرن السابع عشر لكي يغدو الزمان، كما المكان، «إطاراً عاماً ومطلقاً للظواهرات» كما للعقل البشري، مثلما كان عليها أن تنتظر ثورة العلوم الفيزيائية في مطلع القرن العشرين لتكتشف نسبة هذا

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٣٤ - ١٤٦. ونجد الإشارة إلى أن باحثاً آخر هو موزيتش كان أقام منذ عام ١٨٩٢، وفي مقال بعنوان «الماضي الحكمي في اللغة اليونانية وفي اللغة الكروانية»، تقابلاً بين الماضي الحكمي اليوناني والصيغة الفعلية للأمثال السائرة في لغة مسقط رأسه.

(٤١) التراث والحدائنة، ص ١٤٤.

الإطار^(٤٢)، فإن «العقلية اليونانية» التي كانت سباقة إلى إكتشاف هذا الإطار منذ القرن الخامس قبل الميلاد تكون مدت مع الحداثة جسراً لا يقل عمره عن ألفي سنة، وهو ما يجد ترجمته في الاتصالية التي تؤسس العقل اليوناني والعقل الأوروبي الحديث في وحدة هوية تامة. ولكن السؤال الأساسي يبقى هو التالي: هل كان في متاح العقلية اليونانية أن تقيم مع الزمان تلك العلاقة الموضوعية والكمية التي أقامها العلم الحديث، وهي التي ما كانت تحوز - باستثناء المذولة المستوردة من البابليين - أدوات متطورة لقياس الزمان، وما كانت تملك من صوة للترتيب الكرونولوجي للأحداث سوى الألعاب الأولمبية التي كانت تقام مرة كل أربع سنوات والتي كانت تقدم نقطة الاستدلال الوحيدة للمؤرخين؟

والواقع أنه بدلاً من أن يكون الزمان مقولة لتنظيم العلاقة مع الواقع، فقد كان بالنسبة إلى اليونانيين جداراً مطلوباً اختراقه وحاجزاً مطلوباً تخطيه في اتجاه طلب الأبدية. وهذا يصدق بوجه خاص على الفلسفة التي كانت بحق مدخل اليونانيين، لا إلى الزمنية ولا إلى التاريخية، بل إلى الخلود وإلى المشاركة في الإلهية على حد ما تلاحظ حنة أرنت نقلاً عن فرنسيس كورنفورد^(٤٣). فالفلسفة هي في التحليل الأخير مداورة «للوغوس البشري» توصلاً إلى المشاركة في «النوس الإلهي». وأول ما يميز النوس، الذي هو «ملك كوننا» على حد تعبير أفلاطون، أو «حضور الله فينا» على حد تعريف أرسطو نقلاً عن اناكساغوراس أو هرموتيموس الاقلازومانيين، هو تعاليه على مبدأ التغير وعدم خضوعه لقانون التولد والفساد الذي هو قانون الزمان البشري. وأرسطو هو من يجري للزمان، في التراث الفلسفي اليوناني كما وصل إلينا، أطول محاكمة. فالزمان ليس جوهرًا، ولا عما يشارك في الجوهر، لأنه إما غير موجود بإطلاق وإما لأن وجوده - إن وجد - ناقص وغامض. والزمان لا يوجد بدون تغير. فما لم يطرأ تغير في فكرنا، أو ما لم نقطن له ولم يقع تحت حسناء، فلا يتهيأ لنا أنه قد انقضى زمان. وذلك هو الانطباع الذي ساور أهل ساردس عند يقظتهم^(٤٤). ويدون أن يكون الزمان حركة، فلا

(٤٢) جيل غاستون غرانجي: العقل، مصدر آنف الذكر، ص ٦٩.

(٤٣) فرنسيس ماكدونالد كورنفورد: افلاطون وهرموتيموس، نيويورك ١٩٥٧، نقلاً عن حنة أرنت: حياة الروح، مصدر آنف الذكر، ج ١، ص ١٥٨.

(٤٤) ساردس: عاصمة ملوك لوديا القديمة في آسيا الصغرى. وأرسطو يشير هنا إلى الأسطورة نفسها التي استدأول في المسيحية عن النيام من شهنام مدينة أفسس أو في الإسلام عن أهل الكهف.

وجود له بدون الحركة . وإنما بإدراكنا الحركة ندرك الزمان . الزمان إذن عدّ الحركة ولكنه ليس عدّ الحركة في إطلاقها ، بل عدّها تبعاً للسابق واللاحق . ولكن بما أن السابق واللاحق ، أي الماضي والمستقبل ، مضافان إلينا ، فإن الزمان نفسه مضاف إلينا . صحيح أن الزمان واحد في كل مكان وفي آن معاً ، لكنه كسابق ولاحق لا يعود هو نفسه . فالزمان متماثل ومتباين معاً . فما دام يعدّ الحركة ، وما دامت الحركة دائمة ومتصلة ، فهو واحد ودائم ومتصل . ولكن بما أن ما من شيء يستطيع بطبيعته أن يعدّ سوى النفس ، وفي النفس العقل ، فليس يمكن أن يوجد زمان بلا نفس . وبتعدامها يتعدم ، ويتعدم الشعور به . وهكذا فإن الزمان هو دوماً ذاته وسواه . ولو تماثلت آناء الزمان ولم تتغير لما كان زمان . فالزمان في حركة ، مثلما الحركة في الزمان . وكل ما هو في الحركة - أو في السكون من حيث أن السكون حركة متوقفة - هو في الزمان . ولكن بما أن ما في الحركة هو في تغير وفساد ، فإن ما هو في الزمان هو في تغير وفساد . والزمان عامل فساد . قد يتأتى له أن يكون عامل تولد ، ولكن إنما ذلك بالعرض . أما بالملاهيّة فهو عامل فساد . «هكذا فمن عادتنا أن نقول إن الزمان يهلك ، وإن كل شيء يهرم تحت تأثير الزمان ، وإن كل شيء يتلاشى ويبيد من جراء فعل الزمان ، ولكننا لا نقول أن الزمان يجعل المرء يشبّ أو يصير جليلاً ؛ إذ إن الزمان في ذاته علة للبوار بالأحرى ، لأنه عدّ الحركة ، والحركة تتلف ما هو موجود»^(٤٥) .

إذن ما هو في الزمان مكتوب عليه الفناء . فالزمان^(٤٦) ، أو الوجود في الزمان ، هو بالضرورة خضوع للتغير . وإنما في الزمان يتولد كل شيء ويفنى . ولهذا فإن بعضهم قد يسميه حكيماً ، على حين أن بعضهم الآخر ، مثل فارون الفيثاغوري ،

(٤٥) يبدو أرسطو ههنا نصيراً لـ «حكمة الشعوب» التي كانت ولا تزال - منذ سحيق الأزمنة - لا ترى إلى الزمان إلا في فاعليته السالبة . وأرسطو يفكر هنا ، رغم أنه فيلسوف ، بـ «عقلية جماعية» ، وإلا فكيف غاب عنه أن الرجل الذي يشيخ بفعل الزمان هو عينه الذي يشب عن الطوق بالفعل نفسه ، وأن المرأة التي تشب مع تقدمها في السن هي عينها التي تجمل مع استكمال أنوثتها في طور انتقالها إلى اليافعة ، وأنه لولا الزمان الذي يبس الشجرة لما عرفت النمو أصلاً ولما أنضجت ثمارها .

(٤٦) في «بنيّة العقل العربي» (ص ١٩٢) يلوم الجابري للتكلمين المسلمين على أنهم «ربطوا بين الزمن والمزمن فيه ، مثلما ربطوا بين المكان والمتمكن فيه» . والحال أنه كان الأجدر به أن يلوم أرسطو لأنهم إنما عنه أخذوا هذا التصور مضموناً ولفظاً ، وهو من سبقهم بأكثر من ألف سنة إلى القول بأن «كل ما هو في الزمان متزمن فيه ، مثلما أن كل ما هو في المكان متمكن فيه» (السمع الطبيعي ، ك ٤ ، ٢٢١) .

يرتبه بشدة الجهل، لأن بسببه ينسى المرء ما ينساه. والحال أن أرسطو لا يخفي، في ختام هذه المحاكمة، رأيه. فعنده أن «الآخر (فارون الفيثاغوري) هو المحق»، لأن «الزمان هو بذاته علة للفناء أكثر منه علة للتولد. ولكن قيض له أن يكون علة تولد ووجوده، فإنما ذلك بالعرض». وعلى كل، فإن الزمان لا يرقى إلى أن يكون علة فاعلية حتى للتغير والفساد. فنصابه أن يبقى عرضاً. فالتغير يعرض له، ليس إلا، أن يحدث في زمان^(٤٧).

هل ثمة من موجودات إذن تبقى في منجى من هذا العرض ومن بعض الانفعال الذي يمارسه على الأشياء؟ بلى، إنها الموجودات الأزلية، أو بتعبير آخر الإلهية. فـ «الموجودات الأزلية من حيث هي أزلية ليست في الزمان؛ إذ إن الزمان لا يغلفها ولا يقيس وجودها؛ والدليل أن الزمان لا فعل له على الإطلاق فيها، لأنها ليست متميزة فيه»^(٤٨).

والحال أن «مبادئ الموجودات الأزلية هي بالضرورة أكثر حقية من غيرها جميعاً، لأنها ليست حقة في لحظة بعينها فحسب، وليس ثمة من علة لوجودها، بل على العكس، فهي علة وجود الأشياء الأخرى»^(٤٩). وبما أن درجة حقية الأشياء من درجة موجوديتها، فإنه لا موضوع حقيقي للحكمة أو الفلسفة الأولى سوى تأمل الموجودات الإلهية ومعرفة المبادئ الأولى والعلل الأولى، متمثلة بالمحرك الأول، العقل الإلهي أو الفعال، المحرك الذي يحرك ولا يتحرك، وبالتالي الذي يزمن ولا يزمن^(٥٠).

(٤٧) أرسطو: السماع الطبيعي Physique (ك ٤، ٢١٨ ب - ٢٢٣ ب)، طبعة فرنسية - يونانية مزدوجة، تحقيق وترجمة هنري كارترون، منشورات الآداب الجميلة، باريس ١٩٧٣، م ١، ص ١٤٩ - ١٥٩.

(٤٨) السماع الطبيعي (٢٢١ ب)، المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(٤٩) ما بعد الطبيعة (٩٩٣ ب)، مصدر آف الذكر، ج ١، ص ١١٠.

(٥٠) المصدر نفسه، ٩٨٢ ب، ص ١٥. وبالنسبة، عندما يقول لنا ناقد العقل العربي إن «العقل في التصور اليوناني الأرسطي هو إدراك الأسباب» (ت. ع. ع. ص ٢٠) فإنه يقارف خطأ مقصوداً. في الترجمة والتأويل، أرسطو يتحدث عن العلة لا عن الأسباب. والعلم الأعلى عنده هو «العلم بالعلل الأولى، إذ لا نقول عن الشيء أننا نعرفه إلا إذا اعتقدنا أننا نعرف علته الأولى» (٩٨٣ ب، ص ٢١). وواضح للعيان هنا، وبخلاف ما تريد أن ترحي به ترجمة الجابري عن «إدراك الأسباب»، فإن نصاب العلم عند أرسطو ميتافيزيقي، ولا يمتحسب إلى «السببية العلمية» بالمعنى الحديث للكلمة.

وذلك هو أيضاً جوهر الدرس الفلسفي الافلاطوني. فالفلسفة هي «تأمل الماهيات» الثابتة، الأزلية، والفيلسوف هو من يطلب «التشبه بالموجودات الإلهية» التي لا يعترها تغير، ولا تخضع لمبدأ الحركة والتزمن، و«لا تولد ولا تفتنى، بل تبقى على الدوام ثابتة في الحالة نفسها»^(٥١). ولكن على حين مال أرسطو إلى القول بقدوم الزمان ولا تناهيه، فإن افلاطون - وهو أكثر تمثيلية منه «للعقلية اليونانية» لأنه أثيني قح فيما أرسطو مقدوني و«نصف بربري» - مال إلى القول بحدوث الزمان، بل بخلقه، كما لو أنه متكلم أشعري قبل الأوان. ففي سياق المعارضة التي يقيمها بين الأبدية والزمان، المتعارضين تعارض ما هو خالق وما هو مخلوق، يقول في نص مشهور من «طيمائوس»: «عندما فطن الأب الذي أنجب إلى أن العالم الذي قبله على صورة الآلهة الأزلية يتحرك ويحيا، أخذته النشوة، وفي فرحه عقد العزم على أن يجعله أكثر شبهاً بعد بنموذجه»^(٥٢). . . . ومن ثم فقد عُنَّ له أن يجعل للأبدية صوراً متحركة، وفي اللحظة عينها التي نظم فيها السماء جعل للأبدية التي تبقى في الوحدة تلك الصورة الأزلية التي تتقدم طبقاً للعدد والتي أسميناها الزمان. وبالفعل، إن النهارات والليالي والأشهر والسنوات ما كان لها وجود قبل مولد السماء، وإنما إذ بنى السماء خطر له أن يوجدها؛ فهي جميعها أجزاء من الزمان، وما الماضي والمستقبل إلا نوعان متولدان في الزمان، وإن كنا في جهلنا نعرّوهما بغير حق إلى الجوهر الأزلي. فنحن نقول عنه إنه كان، وإنه كان، وإنه سيكون، على حين «أنه كائن» هو الحد الوحيد الذي يليق به حقاً، وعلى حين «أنه كان» و«أنه سيكون» هما تعبيران خاصان بالتولد الذي يتقدم في الزمان؛ فهذان هما محض حركتين. لكن ما هو ذات نفسه ولا متغير لا يمكن أن يصير لا أهرم ولا أفتى مع الزمان، ولا أن يكون صار قط، ولا أن يصير حاضراً، ولا أن يصير لاحقاً، ولا أن يقع عموماً تحت فعل أي من الأعراض التي أوثق بها التولد الأشياء التي تتحرك وفق نظام الخواص والتي هي صور من الزمان الذي يحاكي الأبدية ويتقدم دائرياً وفق العدد. . . . الزمان إذن قد ولد مع السماء، كيما يتاح لهما، وقد ولدا معاً، أن يفنيا معاً، إذا كان الفناء مقدراً عليهما يوماً. ولقد خُلِقَ على مثال الطبيعة الأزلية

(٥١) افلاطون: الجمهورية La République، ٥٠٠ ج، مصدر آتف الذكر، ص ٢٥٧، وكذلك

فيلابوس Philébo، ٦١ هـ، في: السفسطائي، . . . مصدر آتف الذكر، ص ٣٦٥.

(٥٢) نلاحظ أن إطلاق اسم الأب على الله يعقد صلة متينة بين أسطورة «طيمائوس» وبين بنية المعتقدات الدينية للمعوس الشرقي من البحر الأبيض المتوسط، وهي البنية التي وجدت استمراريته في المسيحية التي غالت في أبوية الله حتى جعلت له ابناً.

كما يشبهها بكل قدر الإمكان. آية ذلك أن المثال موجود ما وجدت الأبدية، بينما السماء كانت وتكون وستكون بصورة متصلة طيلة ديمومة الزمان. وإنما بمقتضى هذه الفكرة، ولغرض إخراج الزمان إلى الوجود، أولد الله الشمس والقمر والأفلاك الخمسة الأخرى التي يقال لها الكواكب ليميز أعداد الزمان ويحفظها^(٥٣).

الزمان هو الصورة المتحركة للأبدية: إن هذه الصيغة الافلاطونية، الجامعة المانعة كما يقول علم البلاغة القديم، لا تدع مجالاً للشك في أن الأولوية المطلقة هي للأبدية على الزمان الذي لا يعدو أن يكون «صورة محاكية لها، مثلما كل ما في الوجود في فلك ما دون القمر لا يعدو أن يكون ظلاً معتماً من الوجود السماوي المثالي، ومثلما كل ما في الطبيعة لا يعدو أن يكون عاكسة شائبة لما فوق الطبيعة. فالأشياء - لأنها أشباه - لا خيار لها إلا أن تكون داخل الزمان. أما الوجود خارج الزمان وفوق الزمان فهو امتياز موقوف على المثل التي وجدت قبل أن يوجد الزمان وستبقى موجودة بعد أن يفنى. وخلافاً لما قد يتبادر إلى الذهن، فإن هذا التقسيم للوجود إلى زمني لاحق ولا زمني سابق ليس وقفاً على الفلسفة اليونانية. وأحد عشاق الفلسفة الافلاطونية، عنيان ليون رويان، هو نفسه من كان لاحظ أن صيغة افلاطون عن الزمان تدين بصللة قربة وثيقة إلى تصورات العقلية البدائية التي درجت، كما كان أوضح ليفي - بول، على قسمة الوجود إلى مرحلة اسطورية «وجد زمانها قبل أن يوجد الزمان»، وأخرى تاريخية يبدأ عدها مع بداية الزمان. ولا شك أن صيغة افلاطون تتفوق على الاسطورة تفوق اللوغوس على الميتوس، ولكن المستوى الرفيع للصياغة العقلية لا يجوز أن يخفي وحدة المضمون^(٥٤).

إذن فلا قدم العالم ولا قدم الزمان هما من المسلمات المطلقة لـ «العقلية اليونانية». وخلافاً للفكرة المسبقة التي يحاول نص الجابري تثبيتها في ذهن قارئه، فإن عقيدة حدوث العالم وحدث الزمان ليست وقفاً على العقل العربي الاسلامي ولا علاته الفارقة. والمقايضة، فضلاً عن حيثياتها الزائفة كما سنثبت في الفقرة التالية، ظالمة.

(٥٣) افلاطون: طيمائوس، ٣٧ ج - ٣٨ د، في: السفسطائي...، مصدر آنف الذكر، ص ٤١٦ - ٤١٧.

(٥٤) ليون رويان: «العقلية البدائية والفلسفة اليونانية»، في الفكر الهليني من الأصول إلى ابيقور La pensée hellénique des origines à Epicure، للنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة الثانية، باريس ١٩٦٧، ص ٤٥ - ٤٦.

فلو كان ثمة مجال لمقايضة لكان ينبغي أن تكون بين العقل العربي الاسلامي والعقل اللاتيني المسيحي. ذلك أن العقلين كليهما تكوَّنا في ظل هيمنة ديانة كتابية توحيدية لها عقيدتها الخاصة، التي لا تقبل مساومة، عن الخلق الإلهي للعالم. وبالمقابل، فإن فرضية قدم العالم أو خلقه ما كانت تصادم الديانة اليونانية، سواء الرسمية أو الشعبية.

وكان الفلاسفة الذين كتبوا باليونانية أحراراً في أن يعتنقوا، من وجهة النظر هذه، العقيدة التي يشاؤون. كما كانوا أحراراً في أن يعبروا عنها في إطار من الميتوس كما فعل افلاطون، أو في إطار اللوغوس كما فعل أرسطو. ولكن مع سيادة التصور الديني للعالم، وقرينته التي لا تقبل انفصلاً عنه: الكسمولوجيا الخَلقية، بات في المسألة «قطع رؤوس» كما يقال. أقلم تكن مسألة قدم العالم هي الأولى من بين المسائل الثلاث التي كفر الغزالي الفلاسفة فيها مقابل سبع عشرة مسألة اكتفى فيها بتبديعهم؟ ولكن أليس تكفير الغزالي على هذا النحو لعامة فلاسفة الإسلام دليلاً على أن كثرتهم قالت بقدم العالم؟ وبالفعل، وباستثناء الكندي الذي كان نصف فيلسوف ونصف متكلم، وباستثناء ابن رشد الذي أراد التوفيق بين عقيدة قدم العالم الفلسفية وعقيدة حدوث العالم الدينية فقال بنظرية الخلق المستمر^(٥٥)، فإن سواد فلاسفة الإسلام على عقيدة القدم. وعلاوة على الفلاسفة، فإن فرقة يكاملها من الفرق التي أعطيت هذا المعنى في الإسلام كانت أيضاً على عقيدة القدم: عنيانا الدهرية التي أصابها اضطهاد تلو اضطهاد من قبل السلطة الخليفية وكان دحضها والرد على دعواها في القدم بدأ ثابتاً في برامج معظم الفرق الكلامية^(٥٦). وبالمقابل - وهنا معقد المقارنة - فإن جميع فلاسفة الحضارة اللاتينية المسيحية وجميع لاهوتيينها على حد سواء قالوا بنظرية الخلق. وكثير منهم غسل يديه من الفلسفة اليونانية بقدر ما بدت له هذه الفلسفة، من خلال عقيدتها في قدم العالم، وثنية. ولئن انتصر كثرة منهم في مطلع العصر الوسيط لأفلاطون على أرسطو، فهذا بقدر ما بدا لهم افلاطون خَلقي المذهب. وكان لا بد من انتظار القرن الثالث عشر، وتوفيق توما الاكوييني ما بين العقل والايمان، ليستعيد أرسطو مكانته السليبية.

(٥٥) وهي النظرية التي تمجد بين الرشدية والافلاطونية المحدثة الفيزية جسوراً لا هم للجابري سوى أن ينسفها كما سرى.

(٥٦) وصولاً إلى العصر الحديث مع «الرد على الدهريين» للأفغالي.

وليس تغيب الكسمولوجيا الخلقية للعصر الوسيط اللاتيني هو المظهر الوحيد للظلم في المقارنات التي يعقدها ناقد العقل العربي في مضاربه السالبة عليه. فهو يبيح لنفسه أيضاً أن ينسب إلى «العقلية اليونانية» في جملتها التصورات الفلسفية والميتافيزيقية الشخصية لكبار فلاسفة القرن الرابع ق.م، مما يتيح له أن يقطع بأن اليونانيين فطروا على الملازمة «بين الزمان والفعل» وتوصلوا بفطرة اللغة إلى مفهوم مجرد وقائم على الاتصال للزمان. وبالمقابل، فإنه يحاهي بين العقل العربي وما يسميه بالنظام المعرفي البياني، فيقطع بأن هذا العقل لم يتوصل إلى تجاوز «حدود الحدس المشخص» بالزمان وغاب عنه تماماً «مفهوم الزمن المطلق» الذي لا بداية ولا نهاية^(٥٧) يحكم بنية اللغة العربية وطبيعة البيئة الصحراوية وإكراهات العقيدة الدينية. والحال إن المقارنة لا تجوز إلا بين مستويات متماثلة. فالعقل اليوناني إن يكن عرف حقاً مفهوم «الزمن المطلق» فهو لم يعرفه - هذا إذا سلمنا بأنه عرفه - إلا من حيث هو عقل فلسفي. والحال إن العقل العربي الفلسفي عرف هو الآخر مفهوم «الزمن المطلق»، بل حقق في صياغته تقدماً بالنسبة إلى العقل اليوناني

(٥٧) بنية العقل العربي، ص ١٩٠. وفي هذا المصدر نفسه، وفي الموضع عنه، يعبر الجابري اللغة العربية بأنها، عكس اليونانية، لم تصل إلى تجريد معنى الزمان، ولا إلى تصور «الانهاية الزمان»، إذ «على الرغم من تعدد الكلمات التي تدل على معنى «الزمن» في اللغة العربية فإننا لا نجد من بينها ما يدل على تصور مجرد للزمان، أي بوصفه إطاراً للحوادث مستقلاً عنها، بل إن جميع تلك الكلمات تقف عند حدود الحدس المشخص الذي يربط الزمان بالزمن فيه، أي بالحدث، كما يربط المكان بالمكان فيه»، وأما أن اللغة العربية لم تعرف، في طورها «البياني»، «لا نهاية الزمان»، فيكذبه كلام زياد بن أبيه، مثلاً، في خطبته البتراء، عن «الزمن السرمدني الذي لا يزول». وأما اللوم على عدم التجريد فكان ينبغي أن يوجه إلى اليونانية القديمة التي يؤكد لنا «معجمها الاشتقاقي» أنها لغة عينية لم تعرف معنى مجرداً للزمن، بل الزمن فيها هو دوماً ما دل على أقسامه وأعداده من تعاقب الليل والنهار، وكز الأيام والشهور، ومنازل القمر والانفلاك. ولعل تعريف أرسطو للزمن بأنه «عدّ الحركة» لا يعدو أن يكون شرحاً للدلول لفظة «الزمن Chronos» باليونانية التي تعني على الدوام الزمن مقيساً بوحدة من وحداته. وحتى عندما يحيل أرسطو إلى الأخذ بمفهوم سالب أو متشائم معنى الزمن، باعتباره عامل فساد أكثر منه عامل تولد، فإنه إنما يتقيد في الواقع بمدلول لفظ الزمن باليونانية الذي يعني «ما هو خاضع للتقادم والشيخوخة والهزم والمدة والتأخر» (ببير شاترين: المعجم الاشتقاقي للغة اليونانية Dictionnaire Etymologique de La Langue grecque منشورات كلينكسك، باريس ١٩٨٤، ص ١٢٧٨). والواقع أن القرابة بين العربية واليونانية، باعتبارهما كلتيهما لغتين عينيتين، قد لا تكون مدلولية فحسب، فيما يتعلق بكلمة «الزمن»، بل لفظية أيضاً. فالمعجم المشار إليه يفيدنا أن الأصل الاشتقاقي لكلمة «الزمن» باليونانية بقي، رغم جميع البحوث والتحريرات، مجهولاً. والحال أن البحث ربما ما كان بقي حقيقاً إلى هذا الحد، فيما لو اتجه نحو التحري عن العلاقة بين «قرونوس» - اليونانية، و«قرن» السامية.

الفلسفى . وحسبنا هنا شاهدان: واحد نستمده من الفلسفة العربىة الاسلامىة فى ربىعها، وآخر فى خرىقها، وتحديدآ من الرازى - الذى ىكن له ناقد العقل العربى عداء لا ىقل لناداء عن ذاك الذى ىضمربه لابن سىنا - ومن ابن رشد.

إن السمة الأبرز لمذهب الرازى فى الزمان هى رفضه فكرة الخلق . فعنده أن الزمان خامس القدماء الخمسة: البارى والنفس والهوى والمكان والزمان . ولا ىكتم الرازى مجادله، أبأ حاتم الرازى^(٥٨)، أن قوله بقدّم الزمان لا ىتفق مع ما قاله «أرسطاطالىس» وكثرة من قدّماء الفلاسفة . ولكنه ىبرر اختلافه هذا بالإحالة إلى ما ىمكن أن نسميه على لسانه «قانون التقدّم» فى الفلسفة - وهو القانون الذى سنجد أن ابن رشد ىنبذه نبذآ باتآ اعتقادآ منه بأن الفلسفة بلغت كمالها مع «الإلهى» أرسطو، وكل حیدان عن رأى هذا الآخر هو انحطاط لها وضلال . فعندما حاول مجادله إخراجها بسؤاله: «انت تزعم أنك أدركت ما لم یدركوا [الحكماء القدماء] بكثرة نظرك فى رسومهم وكتبهم، وهم لك أئمة، وانت لهم تبع . . . فكیف ىجوز أن ىكون التابع أعلى من المتبوع، والمأموم أتم فى الحكم من الإمام؟ كان جوابه: «إن كل متأخر من الفلاسفة إذا صرف همته إلى النظر فى الفلسفة وواظب على ذلك واجتهد فىه . . علّم علّم من تقدّمه منهم وحفظه واستدرك بفطنته وكثرة بحثه ونظره أشياء آخر، لأنه مَهَر بعلم من تقدّمه وفطن لفوائد آخر واستفضلها؛ إذ كان البحث والنظر والاجتهاد ىوجب الزیادة والفضل»^(٥٩) . ووجه «الزیادة والفضل» الذى جاء به الرازى أنه قال أولاً بقدّم الزمان دون قدم السماء، لأن الحركات التى ىعرف بها الزمان من «مر الأيام واللىالى، وعدد السنین والأشهر وانقضاء الأوقات . . . كلها مقدرة على حركات الفلك ومعدودة بطلوع الشمس وغروبها، والفلك وما فىه محدث»^(٦٠) . وأنه مِيز بالتالى بین الزمان المطلق السابق على حركات الفلك و غیر المعداد بها والزمان المحصور: «إن الزمان زمان مطلق وزمان محصور . فالمطلق هو المدة والدهر، وهو القدیم، وهو متحرك غیر لایث . والمحصور هو

(٥٨) ثمة تقلید مكن - ىأخذ به الجابرى - ىماهى بین شخص «أبى حاتم الرازى» هذا، مؤلف كتاب «أعلام النبوة»، و بین شخص «أبى حاتم» الداعىة الاسماعىلى . ولكننا نطمئن فى هذا التقلید كما سىأتى بیانه لاحقآ .

(٥٩) نقلاً عن: أبى حاتم الرازى: تحقیق صلاح الصاوى و غلام حنا أعوانى، منشورات الاكادىمىة الامرایة الامبراطورىة للفلسفة، طهران ١٩٧٧، ص ١٠ - ١١ .

(٦٠) الواقع أن الرازى لا یرفض فقط فكرة قدم السماء، بل كذلك فكرة قدم العالم، ولكن ذلك لیس لصالح نظریة الخلق، بل لصالح قدم الهوىل التى منها تكوّن العالم وانتظم .

الذي بحركات الفلك وجزي الشمس والكواكب. وإذا ميزت هذا وتوهمت حركة الدهر، فقد توهمت الزمان المطلق، وهذا هو الأبد السرمد. وإن توهمت حركة الفلك، فقد توهمت الزمان المحصور»^(٦١).

أما ابن رشد فيعود إلى التمييز الأفلاطوني - الأرسطي بين موجودات إلهية موجودة خارج الزمان، وبين موجودات هيولانية موجودة ضرورة في الزمان، فيؤكد أن «الباري سبحانه ليس شأنه في أن يكون في زمان»، بينما العالم، على العكس، «شأنه أن يكون في زمان». فالنوع الأول، الإلهي، من الوجود «ليس طبيعته الحركة، وهذا أزي، وليس يتصف بالزمان». والنوع الثاني من الوجود «من طبيعته الحركة ولا ينفك عن الزمان» و«معلوم بالחס والعقل». والموجود الأول، الذي «ليس يلحقه الزمان أصلاً»، هو العلة في وجود الموجود الثاني الذي «ليس ينفك عن الزمان». وانطلاقاً من هذا التمييز «الكلاسيكي» يرفض ابن رشد أن يكون لفعل «كان» معنى زمني إذا نسب إلى الله من حيث هو كائن في لا زمان. ففي هذه الحال، فإن «لفظ «كان» وما أشبهه ليس يدل في أمثال هذه القضايا إلا على رباط الخبر بالخبر، مثل قولنا: «وكان الله غفوراً رحيماً»... ومثل قولنا: «كان الله تعالى ولا عالم، ثم كان الله تعالى والعالم»^(٦٢).

ولكن رغم هذا التقيد بـ «تحصيل القدماء»، فإن ابن رشد يسجل، بالنسبة إلى أرسطو نفسه، تقدماً، بتحريره مفهوم الزمان من مرجعيته النفسية، وتوكيده بالتالي، ضدّاً على مفهوم «الزمن المتشخص» الذي تطول أو تقصر أناؤه بالإضافة إلى الذات المتزمنة فيه، على مفهوم الزمان «الواحدي»، المتساوي الآناء، الحيادي بالنسبة إلى النفس، والقابل بالتالي للتحكيم وللقياس الموضوعي. فعلى عكس أرسطو، الذي وجدناه متردداً بين التفسير الذاتي والتفسير الموضوعي للزمان وميلاً إلى القول بأن الزمان متغير بتغيرنا وبأنه لو تماثلت آناء الزمان ولم تتغير لانعدم الزمان أو لانعدم على الأقل شعورنا به، يؤكد ابن رشد «أنه كما لا يتعين العدد بتعين المعدود، ولا يتكثر بتكثره، كذلك الأمر في الزمان مع الحركات. ولذلك كان

(٦١) أعلام النبوة، ص ١٤ - ١٥. ويذكر الرازي، بمناسبة هذا الجدل، أنه وضع «في المكان والزمان كتاباً» يحيل مجادله عليه. ولكن هذا الكتاب لم يصلنا، كما لم يصلنا الشطر الأعظم من تراث الرازي الذي باد أو أيبس.

(٦٢) ابن رشد: هافت الهاتف، مصدر آف الذكر، ص ١٤٠ - ١٥٠.

الزمن واحداً لكل حركة ومتحرك، وموجوداً في كل مكان». ومن هنا رفض ابن رشد لفكرة «تعلق الزمن» في حالة أهل الكهف، بدون أن يدور له في بال، من خلال المثال التالي الذي يضربه، أنه إنما يقلب بذلك على أرسطو حجته في استشهاده بقصة النيام من أهل ساردس: «لو توهماً قوماً حبسوا منذ الصبا في مغارة من الأرض، لكننا نقطع أن هؤلاء يدركون الزمن، وإن لم يدركوا شيئاً من الحركات المحسوسات التي في العالم»^(١٣).

وقد لا يكون هذا الخطأ اللاشعوري من جانب ابن رشد في تأويل أرسطو من قبيل الصدفة. ولو كنا نطلب في تفسير الأشياء مطلب الجابري فلربما قلنا إن مرده إلى أن «العقلية العربية الإسلامية»، على عكس العقلية اليونانية، لا تستسيغ أن تضع الأشياء خارج الزمان!



المثال الثاني - يقول الجابري في مقالة تحمل عنوان «نظرية ابن خلدون في الدولة العربية» ونشرت في خريف ١٩٨٣، أي بعد أشهر من انتهائه من تحرير «تكوين العقل العربي»: «إن ما يلفت النظر في الخطاب السياسي الخلدوني هو أنه خطاب تيمم فيه المفاهيم والعبارات الدالة على الاستبداد والعنف». ومن ذلك: غلبة المدافع والممانع، الافتراس، الاستطالة، الاستيلاء على الملك، انتزاعه، استبداد صاحب الدولة على قومه، الانفراد بالمجد، كبجهم من التطاول، جذع أنوف العصبيات، فلج شكائهم، قرع عصبيتهم، كبج أعتهم، استشاره بالأموال دونهم، رثموا المذلة والاستبعاد، خضد من الشوكة، ذهب البأس، نقص عدد الحامية، تضعف الحماية، تسقط قوة الدولة، يتجاسر عليها من يجاورها... ومع هذا الحضور المكثف لمفاهيم «العنف» وعباراته في الخطاب الخلدوني تغيب بصورة ثامة المفاهيم التي تقابلها وتضادها، أعني المفاهيم التي يتشكل منها عادة الخطاب السياسي «المدني» مثل مفاهيم: الحقوق والواجبات، الحرية، المسؤولية، العدل، القانون، الفرد، الشخص، الحكومة، الانتخاب، وغيرها من المفاهيم السائدة في الأدبيات السياسية اليونانية... وابن خلدون يعتبر «المدينة الفاضلة» اليونانية

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٦١.

ومفاهيمها غير واقعية، بمعنى أن الحديث عنها إنما يقع للفلاسفة «على جهة الفرض والتقدير» بحسب تعبيره... والسياسة في الخطاب الخلدوني تتحدد بكونها... الوسيلة التي تمكن من «استعباد الرعية» و«جباية الأموال»... وإن هيمنة هذا المفهوم السلطوي للسياسة على فكر ابن خلدون هو الذي جعل خطابه السياسي لا يتسع، ولا يتحمل، ولا يتقبل، مفهوم «السياسة المدنية» و«المدينة الفاضلة»... التي ما كانت... «بعيدة الوقوع»... ولا مجرد حلم شيدته الخيال «على جهة الفرض والتقدير»، بل إن المدينة الفاضلة عند فلاسفة اليونان إنما كانت امتداداً على صعيد الفكر لمدينة الواقع، مدينة أثينا ودولتها: إنها كانت تفكيراً في الأفضل انطلاقاً من نموذج واقعي هو ذلك الذي كانت تقدمه لهم ديموقراطية أثينا، تلك الديمقراطية التي استعدها الغرب في الأزمنة الحديثة... لنذكر ببعض معالم دولة المدينة هذه. فإذا كانت الوحدة الأساسية في دولة العصبية [الخلدونية] هي العشيرة، فإنها في دولة المدينة اليونانية هي «المواطن». والمواطنة، في الذهنية اليونانية، تعني العضوية في المدينة والمشاركة في النشاط السياسي والمساهمة بهذا القدر أو ذاك، في تسيير الشؤون العامة. وقد بلغت فكرة «المشاركة» هذه أرقى تطبيق لها في دولة مدينة أثينا حيث كان مجموع المواطنين الذكور يشكلون جمعية شعبية كانت عبارة عن ندوة تجتمع بانتظام عشر مرات في السنة، وكان لها حق التقرير في كل شيء، فالحكام والقضاة والموظفون كانوا جميعهم مسؤولين أمامها وخاضعين لرقابتها... إذن فالمدينة الفاضلة في الفلسفة السياسية اليونانية لم تكن من صنع الخيال المحض، بل لقد كان التفكير فيها امتداداً لمعطيات مدينة الواقع، وبوحي منها... فمفاهيم السياسة المدنية بالنسبة لفلاسفة اليونان هي جزء من عالمهم الفكري اللغوي، وبدونها لا يمكن إنتاج خطاب سياسي مطابق لواقعهم السياسي، وفي ذات الوقت يستجيب لطموحات ذلك «الواقع» نحو الأفضل والأكثر تقدماً. وكما بيّنا ذلك من قبل فليست المدينة الفاضلة كما تحدث عنها أفلاطون في جمهوريته أو كما نستشفها من كتابات أرسطو السياسية والأخلاقية سوى «واقع» دولة المدينة في أثينا منظوراً إليها من منظار طموحات ذلك الواقع عينه»^(٦٤).

لقد أوردنا هذا النص على طوله لأنه ينهض نموذجاً ناجزاً على الكيفية التي

(٦٤) التراث والحداثة، ص ٢٢٨ - ٢٣٥. والتسويد من الجابري.

يجري بها نافذ العقل العربي عاكماته من خلال إشكاليات مغلقة يأسر بين حدودها تفكير قارئه، ناهيك عن أنها - وهذا أدهى - إشكاليات زائفة أو مبنية على مادة معرفية كاذبة، كما سنثبت ترواً. والحق أن تفكيك هذا النص المطول قد يحتاج بحد ذاته إلى مجلد. ولكن ما يعنينا منه، من منظور إشكالية «العقل والعقيدة»، قمين بأن يحصر بالنقاط التالية.

أولاً - إن النص يستعيد مرة أخرى، رغم التبرؤ «العلمي» المجهور به، مفهوم «العقيدة»، وإن بتخريج لفظي ترادفي: فعند نافذ العقل العربي أن المواطنة، بمعناها السياسي الحديث كعضوية في الدولة وكشاركة في النشاط السياسي ومساهمة في تسيير الشؤون العامة، هي أحد ثوابت «الذهنية اليونانية».

ثانياً - إن النص لا يستعيد مفهوم «العقيدة»، بمرادف لفظه فحسب، بل كذلك - وهذا أيضاً أدهى - بمدلوله اللاتاريخي كحالة فطرية ثابتة. فالعنف والاستبداد فطرة للعرب، مثلما السياسة المدنية والعدل فطرة لليونان. وسقف التفسير ههنا ضرب من البيولوجيا. ولكنها بيولوجيا عقلية أو ذهنية، عاملها اللغة، لا الدم أو العرق. فالخطاب السياسي الخلدوني، مثله مثل «الخطاب السياسي العربي عموماً»، ما كان له، بحكم اللغة التي كتب بها، إلا أن يكون عنيماً. فعالم الخطاب يتعين بعالم اللغة. واللغة العربية هي التي صنعت الخطاب الخلدوني، وليس الخطاب الخلدوني هو ما عيّن نفسه بوساطتها. وبما أن اللغة العربية بالتعريف «لا تاريخية»، فسيان أن يكون ابن خلدون عاش في عصره، في القرن الثامن الهجري، أو في عصر الفارابي، في القرن الرابع الهجري، أو في عصرنا، في القرن العشرين: ففي جميع هذه الحالات ما كان له ككتاب للخطاب السياسي إلا أن يكون مسيراً باللغة العربية الغنية بالفطرة بمفاهيم العنف السياسي، والفقيرة بالفطرة أيضاً بمفاهيم السياسة المدنية. وهكذا يضيف النص: «لقد أبرزنا غنى الخطاب الخلدوني بالمفاهيم والتعبير الدالة على العنف السياسي. وإذا نحن فحصنا هذه المفاهيم والتعبير وجدناها عربية أصيلة، بمعنى أن ابن خلدون لم يتكرها ولم يدخل عليها أي تغيير أو تطوير، وإنما استعملها كما هي متداولة في القاموس العربي. وإذاً أفلا يعني هذا أن غنى الخطاب السياسي الخلدوني بمفاهيم العنف وعباراته إنما هو انعكاس أو امتداد لغني اللغة العربية، وبالتالي الخطاب السياسي العربي عموماً، بنفس المفاهيم والعبارات؟». - لنقل إذن إن من جملة الأسباب التي جعلت ابن خلدون يعرض عن الخوض في المفاهيم السياسية المدنية اليونانية هو غياب تلك المفاهيم عن

عالمه اللغوي وعن الاشكاليات الفكرية التي يحملها هذا العالم: أعني اللغة العربية^(٦٥). وما يصدق على ابن خلدون يصدق على الفارابي، وإن يكن عاش قبله بأربعة قرون وفي مناخ سياسي مغاير جذرياً: فـ «الفارابي الذي محور فلسفته كلها حول المدينة الفاضلة لم يستطع هو الآخر، والسبب نفسه، توظيف المفاهيم السياسية المدنية اليونانية كما هي في خطابه الفلسفي الحالم، وإنما استبدلها بمفاهيم من عالمه اللغوي العربي الخاص»^(٦٦). وعلى هذا النحو، فإن اللغة محدّد نهائي للعقلية؛ والعقلية، بقدر ما تتعين باللغة، قالب ثابت ونهائي للفكر. وهذا وحده ما يفسر في حالة اللغة العربية، «اللاتاريخية» أصلاً، كون العقلية العنيفة تعيد إنتاج نفسها في العصر الحديث كما في العصر الوسيط بطوره الكلاسيكي والانحطاطي بحتمة واحدة تلغي جدلية العقل المكوّن والعقل المكوّن، وتحول دون أي تطور في العقل العربي وتمنع انفتاحه على الإنجازات السياسية المدنية للعقل اليوناني المتواصل في العقل الأوروبي الحديث. وهكذا يضيف النص على سبيل الخلاصة الختامية: «نحن لا نريد الدخول في مغامرة فكرية بالقول إن الطابع «العنفي» السائد في الخطاب السياسي الخلدوني إنما يعكس الواقع بأمانه، أعني «الطابع العنفي» السائد في الممارسة السياسية كما عرفها التاريخ العربي ككل... وإنما نريد أن نلفت النظر إلى ما قد يكون لهذه الظاهرة، غنى اللغة العربية بمفاهيم العنف السياسي وفقرها بمفاهيم السياسة المدنية، من تأثير على الوعي السياسي العربي المعاصر، إنطلاقاً من الحقيقة القائلة إن الإنسان لا يعرف من العوالم إلا العالم الذي تقدمه له لغته. إن العالم الذي تحمله لغة شعب ما هو العالم الوحيد الموجود بالنسبة إليه»^(٦٧). فهو يعتبر

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٤ - ٢٣٦. والواقع أن الجابري في أطروحته العائدة إلى عام ١٩٧١ عن «العصبية والدولة» في فكر ابن خلدون كان حاذر وحذر من أن يظلم صاحب «المقدمة» مثل هذا الظلم، فذهب إلى أن «إغفال ابن خلدون نظم الحكم التي تحدث عنها فلاسفة اليونان» واجع لا إلى جهله بتلك النظم، ولا إلى عدم اطلاعه على آراء افلاطون وأرسطو، بل إلى كون تلك النظم وهذه الآراء «لم تطبق فعلاً»، وإلى كونها «لا تعني بما هو كائن بل فقط بما ينبغي أن يكون»، وهو شيء التزم ابن خلدون عدم الخوض فيه منذ البداية، لأن «ما يهم ابن خلدون ليس ما ينبغي أن يكون عليه الاجتماع البشري، بل إن مقصوده الوحيد هو بيان ما يلحق هذا الاجتماع فعلاً من العوارض لذاته. وبعبارة أخرى، أنه يعني فقط بما حدث فعلاً» (محمد عابد الجابري: العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، دار الطليعة، طبعة الثالثة، بيروت ١٩٨٢، ص ٣٠٤ - ٣٠٥).

(٦٦) التراث، والحدائق، ص ٢٣٦.

(٦٧) هل من حاجة إلى أن نقول إن هذه «الحقيقة المقررة» لا تصدق إلا على عالم القبايل البدائية أو عالم

كل ما فيه طبيعياً، كما يعتبر غياب ما ليس فيه طبيعياً كذلك. وإذا هو صادف أشياء لا توجد في عالمه اللغوي ذاك انغلق دونها ورفضها... ذلك هو في نظرنا أحد الأسباب التي جعلت الخطاب السياسي الخلدوني على ما هو عليه من الإعراض عن «السياسة المدنية» و«المدينة الفاضلة» واعتبار حديث الفلاسفة في هذا الشأن إنما هو «على جهة الفرض والتقدير» فقط... وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للفارابي وابن خلدون، قطبي الفكر السياسي في تراثنا... فماذا عسى أن تكون حالتنا نحن إزاء المفاهيم السياسية السائدة في الثقافة العالمية المعاصرة، تلك المفاهيم التي هي امتداد وإحياء وتطوير لنفس مفاهيم «السياسة المدنية» اليونانية؟ ألا يمكننا القول إن عالماً العربي اللغوي الراهن، الذي هو في أحسن الأحوال امتداد لعالم الفارابي وابن خلدون، لا يسمح لنا باستيعاب «مطابق» لمفاهيم «السياسة المدنية» المعاصرة، بل إنه ربما امتنع عن الانفتاح لها مثلما امتنع هذا العالم نفسه مع الفارابي وابن خلدون عن الانفتاح على المفاهيم نفسها في ثوبها اليوناني؟^(٦٨).

ثالثاً - لقد كان الجابري، في معرض نقد له للمنهج الاستشراقي في التأثير والتأثر، قد حذر من «قراءة الفكر العربي قراءة يونانية إرجاعية، كل ههما تنكيك الفكر العربي إلى أجزاء، ورد هذه الأجزاء إلى «أصلها» اليوناني، مما يفقد الفكر العربي وحدته وأصالته»^(٦٩). والحال أن القراءة التي يقدمها الجابري للخطاب السياسي الخلدوني، ومن خلفه، «الخطاب السياسي العربي عموماً»، هي قراءة يونانية ضدية. ومثل هذه القراءة أشد تبخيساً للعقل العربي بما لا يقاس من القراءة

= الحضارات المغلفة، ولكنها لا تصدق بحال لا على بحيرة الحضارات التي كان يشعلها الحوض الشرقي للبحر الأبيض المتوسط في الأزمنة القديمة، ولا على عالم الحضارة العربية الإسلامية الذي لعبت فيه اللغة العربية دوراً ثقافياً كسمبوليتياً، ولا على عالماً الحديث الذي يشهد اشتغالا منقطع النظر لجذلية وحدة الحضارة العالمية وتعدد الثقافات القومية؟

(٦٨) التراث والحلقة، الموضع نفسه. ويديمي أننا لا نماري، فيما يتعلق بإشكالية التقدم في العالم العربي وفيما يتعلق بمسألة الوعي السياسي العربي عموماً وإشكالية الديمقراطية خصوصاً، في وجود عائق لغوي نسبي. ولكن هذا العائق لا يمت بصلة إلى «الطابع العنفي» المزعم للغة السياسية العربية بالقياس مع «الطابع السلمي» للغة السياسية اليونانية. كما لا يمت بصلة إلى «ذهنية لغوية» فطرية وعابرة للتاريخ. وما ترفضه في مفهوم «العقلية» أو «الذهنية» كما يداوره ناقد العقل العربي هو طابعه اللاتاريخي ونسبه البيولوجي. وصحيح أن العقليات لها بعد ذاتها دور في تكوين التاريخ، ولكنها هي نفسها تتكون في التاريخ. وإنما على مستوى تاريخية العقلية، كما على مستوى تاريخية اللغة، أية لغة، يكمن خلافاً مع الجابري.

(٦٩) نحن والتراث، ص ١١٩.

الإرجاعية. صحيح أن هذه الأخيرة تفقد العقل العربي أصالته، ولكنها تصون له بالمقابل استمراريته مع العقل اليوناني. أما قراءة الجابري الضدية فتتكر عليه الأصالة والاستمرارية معاً بالإحالة إلى العقل اليوناني. فالضد، من حيث هو ضد، لا أصالة له، حكماً، ولا هوية له سوى أن يكون نسخة سالبة من ضده الأصلي. كما أن الضدية قطع للاستمرارية. فغاية ما يريد نص الجابري إقامة البرهان عليه أن الخطاب السياسي الخلدوني، بما فيه من «حضور مكثف وقوي لمفاهيم العنف وعباراته»، تغيب عنه «بصورة تامة المفاهيم التي تقابلها وتضادها، أعني المفاهيم... السائدة في الأدبيات السياسية اليونانية». والحال أن عملية «البرهنة» هذه لا تتم إلا على حساب تزييف منقطع النظير في الدراسات الخلدونية للمعطيات الدلالية التي يستند إليها الخطاب السياسي الخلدوني. ومما يزيد في طين هذا التزييف بلة أنه محرّر بقلم باحث متضلع في الخلدونيات وصاحب أطروحة دكتوراه مميزة حول «العصبية والدولة» في فكر ابن خلدون. فبالإحالة إلى هذه الأطروحة يتبدى الجابري واحداً من القلائل الذين سبروا غور الحقل الدلالي الخلدوني بالرجوع إلى مصطلحاته النوعية وبأدنى قدر من الإسقاط من ثقافة العصر ومفاهيمه. ولكن بالإحالة إلى نص «نظرية ابن خلدون في الدولة العربية» المكتوب بعد الأطروحة باثني عشر عاماً، والمنشور في «التراث والحدائث»، فإن الوجه «الضدي» الذي يراد إعطاؤه لابن خلدون كناطق بلسان العنف في الخطاب السياسي العربي يتبدى كالصورة المزوّرة التي تلصق على جواز سفر يعود إلى غير صاحبه. ومهما بدا هذا الحكم قاسياً، فإن الحثثات التالية تبرره:

● يقيم النص تقابلاً ضدياً بين «مفاهيم: الحقوق والواجبات، الحرية، المسؤولية، العدل، القانون، الفرد، الشخص... وغيرها من المفاهيم السائدة في الأدبيات السياسية اليونانية» وبين «المفاهيم والعبارات الدالة على الاستبداد والعنف» والتي «تتكرر بشكل لافت للنظر في الخطاب السياسي الخلدوني: غلبة المدافع والممانع، الافتراس، الاستطالة، الاستيلاء على الملك، استبداد صاحب الدولة على قومه، الانفراد بالمجد، كبجهم من التطاول، جدد أنوف العصبية، فلج شكائهم، قرع عصبيتهم، كبج أعنتهم، استثنائه بالأموال دونهم، رثموا المذلة والاستعباد، خضد من الشوكة، ذهب البأس، نقص عدد الحامية، تضعف الحماية، تسقط قوة الدولة، يتجاسر عليها من يحاورها». وفضلاً عن أن الكثير من عبارات هذا النص لا تدل على «الاستبداد والعنف»، فإنها لا تعدو أن تكون

عبارات. والوجه الأول للتزوير - ونحن نصر على هذه الكلمة - هو أن توضع في موضع المعارضة الضدية مع مفاهيم الفلسفة السياسية اليونانية من قبيل «الحقوق والواجبات، الحرية، المسؤولية، العدل، القانون، الشخص». ولقد كان صاحب أطروحة «العصبية والدولة» وضع بنفسه في خاتمة كتابه قائمة بـ «أهم الكلمات والمصطلحات التي استعملها ابن خلدون في مقدمته، والتي يتوقف على فهمها فهم كثير من أفكاره وآرائه»^(٧٠). والحال أنه باستثناء خمس كلمات - هي التالية: استبداد، دولة، عصبية، مجد، ملك - فإن أية كلمة من الكلمات المجرمة لا تتواجد في قائمة المصطلحات الخلدونية التي يصل تعدادها في «العصبية والدولة» إلى ٦١ مصطلحاً.

● حتى لو صرفنا النظر عن مدى تمثيلية العبارات المجرمة للخطاب الخلدوني، نجد أن التزوير قد طال دلالتها والسياق الذي رددت فيه. فصحيح أن ابن خلدون يعقد فصلاً تحت عنوان «في أن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد» يتحدث فيه عن ميل الحاكم إلى الاستئثار بالسلطة وعن استبداد صاحب الدولة بقومه، مما يقتضيه «جدع أنوف العصبيات» و«فلح شكائهم» و«قرع عصبيتهم»، ولكن صاحب «المقدمة» يقرر هذه الحقيقة بعين الملاحظ الموضوعي الذي يمه أن يزى وأن يُرى كيف تسير الأمور فعلاً «بمقتضى طبائع العمران»، لا بمقتضى أحكام الشرع أو مبادئ السياسة المدنية المثالية. ولو كان لهذا الملاحظ الموضوعي أن يتعدى حكم الواقع إلى حكم القيمة ليبيدي رأياً شخصياً، لكان أميل إلى النقد منه إلى التبرير. فميل الحاكم إلى الانفراد والاستئثار هو من طبيعة الحكم بالذات، أولاً لحاجة هذا الحكم إلى توحيد العصبيات كلها في «عصبية كبرى» تكون «لقوم أهل بيت ورياسة»، ومنهم - بالتفويض أو التغلب - لواحد منهم «يكون رئيساً لهم غالباً عليهم فيتعين رئيساً للعصبيات كلها». وثانياً لحاجة سيكولوجية وطبيعية في شخص الحاكم كحاكم لأنه «إذا تعين له ذلك فمن الطبيعة الحيوانية خلُق الكبر والأنفة، فيأنف حيثئذ من المساهمة والشاركة في استباعتهم والتحكم فيه». وعلى هذا النحو يجتمع «خلُق التأله الذي في طباع البشر مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم لفساد الكل باختلاف الحكام» («لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدنا») فتجدع حيثئذ أنوف العصبيات وتفلح شكائهم عن أن يسموا إلى مشاركته في الحكم وتفرع

عصبيتهم عن ذلك»^(٧١). هذا فيما يتعلق بالسياق «الواقعي» و«النقدي» النزعة للشطر الأول من العبارات المجرّمة. أما الشطر الثاني منها فيشط في سياقه بعيداً عن «الاستبداد والعنف» لينتقش، ودوماً على العكس مما يوحي به نص الجابري، في مناخ من انحلال العصبية وارتخاء الحضارة وترف الملك وتطرفه في الدعة بما يؤذن بفنائها. ففي ثلاثة فصول متتابعة تحمل هذه العناوين الدالة: «في أن من طبيعة الملك الترف» و«في أن من طبيعة الملك الدعة والسكون» و«في أنه إذا تحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم»، يقول النص الخلدوني: «إن الأمة إذا تغلبت وملكت ما بأيدي أهل الملك قبلها كثر رياسها ونعمتها فتكثر عوائدهم ويتجاوزون ضرورات العيش وخشونتهم إلى نوافله ورقته وزينته... وينزعون إلى رقة الأحوال في المطاعم والملابس والفُرش والآنية... ذلك أنه إذا حصل الملك أقصروا عن المتاعب التي كانوا يتكلفونها وآثروا الراحة والسكون والدعة ورجعوا إلى تحصيل ثمرات الملك من المباني والمساكن والملابس فيبنون القصور ويحرون المياه ويغرسون الرياض ويستمتعون بأحوال الدنيا ويؤثرون الراحة على المتاعب ويتأنقون في أحوال الملابس والمطاعم والآنية والفرش ما استطاعوا ويألفون ذلك ويورثونه من بعدهم من أجيالهم... وإذا انفرد الواحد منهم بالمجد قرع عصبيتهم وكبح من أعنتهم واستأثر بالأموال دونهم فتكاسلوا عن الغزو وفشل ريجهم ورثموا المذلة والاستعباد... وقل أن يستأجر أحد نفسه على الموت، فيصير ذلك وهناً في الدولة وخضداً من الشوكة وتقبل به على مناهي الضعف والهرم لفساد العصبية بذهاب البأس من أهلها... ويضعف صاحب الدولة بضعفهم. وأيضاً إذا كثر الترف في الدولة وصار عطاؤهم مقصراً عن حاجاتهم ونفقاتهم احتاج صاحب الدولة الذي هو السلطان إلى الزيادة في إعطياتهم... والجباية مقدارها معلوم ولا تزيد ولا تنقص. وإن زادت بما يستحدث من المكوس... نقص عدد الحامية حيثما كان قبل زيادة الإعطيات، ثم يعظم الترف وتكثر مقادير الأعطيات لذلك، فينقص عدد الحامية ثالثاً ورابعاً إلى أن يعود العسكر إلى أقل الأعداد، فتضعف الحماية لذلك، وتسقط قوة الدولة، ويتجاسر عليها من يجاورها من الدول»^(٧٢).

● إن هذه الآلية الثنائية الأطوار التي يرسمها ابن خلدون لقيام الدولة وسقوطها

(٧١) المقدمة، ص ١٨٣ - ١٨٤.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٨٤ - ١٨٦.

لا تدع مجالاً للشك في أن الخطاب السياسي الخلدوني لا يمتح مفرداته من معجم «الاستبداد والعنف» وحده، بل كذلك من معجم «الترف والحضارة والسكون والدعة ورقة الحاشية». ولكن ههنا قد يعترض ناقد العقل العربي بأن ابن خلدون يقدم «العنف» على «رقة الحاشية» بقدر ما يربط بالأول قيام الدولة، وبالثانية هزمها. وههنا نرانا مضطرين إلى أن نستحضر مرة أخرى واقعية ابن خلدون: فهو يحلل دولة الواقع ولا يشيد دولة المثال. ولا يد أن نستحضر ثانياً تمييزه بين الدولة والعمران. فاللدولة طور من أطوار العمران، والعمران تعاقب من الدول^(٧٣). والحال أنه إذا كان «الاستبداد» أو «انفراد الحاكم» تقتضيه ضرورة قيام الدولة في طورها الأول، فإن الظلم، كما يقول عنوان فصل بكامله من «المقدمة»، «مؤذن بخراب العمران». والكل يتقدم في الاعتبار على الجزء. يقول النص الخلدوني: «إن الظلم مخرب للعمران، وإن عائدته الخراب في العمران على الدولة بالفساد والانتقاص. ولا تنظر في ذلك إلى أن الاعتداء قد يوجد بالامصار العظيمة من الدول التي بها ولم يقع فيها خراب. واعلم أن ذلك إنما جاء من قبيل المناسبة بين الاعتداء وأحوال أهل المصر. فلما كان المصر كبيراً وعمرانه كثيراً وأحواله متسعة بما لا ينحصر، كان وقوع النقص فيه بالاعتداء والظلم يسيراً، لأن النقص إنما يقع بالتدرج، فإذا خفي بكثرة الأحوال واتساع الأعمال في المصر لم يظهر أثره إلا بعد حين. وقد تذهب تلك الدولة المعتدية من أصلها قبل خراب المصر وتجيء الدولة الأخرى فترفعه بجذتها وتجبر النقص الذي كان خفياً فيه فلا يكاد يُشعر به، إلا أن ذلك في الأقل النادر. والمراد من هذا أن حصول النقص في العمران عن الظلم والعدوان أمر واقع لا بد منه لما قدمناه، ووباله عائد على الدول. ولا تحسبنا الظلم إنما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب كما هو المشهور، بل الظلم أعم من ذلك. وكل من أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حق أو فرض عليه حقاً لم يفرضه الشرع، فقد ظلمه. فجباة الأموال بغير حقها ظلمة، والمعتدون عليها ظلمة، والمتهمون لها ظلمة، والمانعون لحقوق الناس ظلمة، ونصاب الاملاك على العموم ظلمة، ووبال ذلك كله عائد على الدولة

(٧٣) لا ننس أن مفهوم ابن خلدون للدولة لا يتطابق ومفهوما الحديث تطابقاً تاماً. فاللدولة عنده هي على العموم «الامتداد الزمني والمكاني لحكم عصبية ما». فهي «حكم أسرة معينة منذ استلامها الحكم إلى يوم خروجه منها: الدولة العباسية، الدولة الأموية، الموحدية، الخ». أو هي «سلطة حكم شخص واحد من أشخاص الدولة، مثل دولة المأمون، دولة معاوية، دولة عبد المؤمن، الخ» (العصبية والدولة، ص ٢٤٤٧).

بخراب العمران الذي هو مادتها. . . واعلم أن هذه هي الحكمة المقصودة للمشارع في تحريم الظلم، وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري»^(٧٤).

● ويتضامن مع هذا التصور للظلم كعامل خراب للعمران مفهوم «اخلاق السياسة» أو «الفضائل السياسية»، وهو مفهوم يندرج بجملة مصطلحاته في معجم نقيضي لعجم «الاستبداد والعنف» الذي يأمر فيه ناقد العقل العربي الخطاب السياسي الخلدوني و«الخطاب السياسي العربي عموماً». يقول النص الخلدوني: «لما كان الملك طبيعياً للإنسان لما فيه من طبيعة الاجتماع كما قلناه، وكان الإنسان أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر بأصل فطرته وقوته الناطقة العاقلة، لأن الشر إنما جاءه من قبل القوى الحيوانية التي فيه. وأما من حيث هو إنسان فهو إلى الخير وخلاله أقرب. والملك والسياسة إنما كانا له من حيث هو إنسان، لأنهما للإنسان خاصة لا للحيوان. فإذا خلال الخير فيه هي التي تناسب السياسة والملك. . . فالسياسة والملك هي كفالة للخلق وخلافة لله في العباد لتنفيذ أحكامه فيهم. وأحكام الله في خلقه وعباده إنما هي بالخير ومراعاة المصالح كما تشهد به الشرائع وأحكام البشر. . . فمن حصلت له العصبية الكفيلة بالقدرة وأونست منه خلال الخير المناسبة لتنفيذ أحكام الله في خلقه، فقد تمهيا للخلافة في العباد وكفالة الخلق. . . فقد تبين أن خلال الخير شاهدة بوجود الملك لمن وجدت له العصبية. فإذا نظرنا في أهل العصبية ومن حصل لهم من الغلب على كثير من النواحي والأمم فوجدناهم يتنافسون في الخير وخلاله من الكرم والعفو من الزلات والاحتمال من غير القادر والقرى للضيوف وحمل الكل وكسب المعدم والصبر على المكارِه والوفاء بالعهد وبذل الأموال في صون الأعراض وتعظيم الشريعة وإجلال العلماء الحاملين لها. . . والحياء من الأكابر والمشايع وتوقيرهم وإجلالهم والانقياد إلى الحق مع الداعي إليه وإنصاف المستضعفين من أنفسهم والتبذل في أحوالهم والانقياد للحق والتواضع للمسكين واستماع شكوى المستغيثين والتدين بالشرائع والعبادات والقيام عليها وعلى أسبابها والتجافي عن الغدر والمكر والخديعة ونقض العهد وأمثال ذلك، علمنا أن هذه خُلِقَ السياسة قد حصلت لديهم واستحقوا بها أن يكونوا ساسة لمن تحت أيديهم، وأنه خير ساقه الله تعالى إليهم مناسب

(٧٤) المقدمة، ص ٣١٨ - ٣١٩.

لعصيتهم... فعلمنا بذلك أن الله تأذن لهم بالملك... وبالعكس من ذلك، إذا تأذن الله بانقراض الملك من أمة حملهم على ارتكاب المذمومات وانتحال الرذائل وسلوك طرقها، فتفقد الفضائل السياسية منهم جملة ولا تزال في انتقاص إلى أن يخرج الملك من أيديهم» (٧٥).

■ والواقع أن المسألة ليست مسألة ألفاظ فحسب، بل مسألة مضمون في التحليل الأخير. ومن وجهة نظر مضمونية، فإن العقد الاجتماعي الخلدوني أبعد ما يكون قابلية عن الوصف بأنه عقد «استبداد وعنف». ففظرية صاحب «المقدمة» في العمران تقوم على فكرة ضرورة الاجتماع للإنسان، وضرورة الملك للاجتماع، وضرورة العنف للملك. وضمن هذا التسلسل فإن العنف يكف عن أن يكون معطى مسبقاً وثابتاً دائماً من ثوابت «العقلية العربية» بفهم الجابري للعقلية من حيث هي «حالة ذهنية فظرية قارة» ليصير مجرد لولب في آلية العمران البشري. لولب مركزي بكل تأكيد، ولكنه مجرد لولب يتحدد بغائية الآلية بجملتها، ولا يحدد جملة غائية الآلية. ويديهي أنه أبعد ما يكون عنا أن نوهم بأن ابن خلدون هو طوباوي مبكر من طوباوي «اللاعنف». فابن خلدون «الواقعي» ما كان له أن يجهل علاقة العنف بالسلطة وضرورتهما معاً للعمران البشري. وكل ما هنالك - وتلك هي سمة واقعيته - أنه بنى عقده الاجتماعي في نقطة انطلاقه بالذات على ضرب من مقايضة عقلانية: مقايضة عنف أكثر بعنف أقل، عنف أعم بعنف أخص، عنف فوضوي بعنف منظم، وعنف عسفي بعنف شرعي. وهو بذلك يقترب من الفهم الحديث و«الديموقراطي» للعنف من حيث هو حكر للدولة دون الأفراد، ومنظمة ممارسته بالقانون، وفي إطار من الحساسية العامة («خلق» السياسة عند ابن خلدون) التي تستبعد اللجوء إليه إلا كحل أخير وبأقل مقدار ممكن. يقول النص الخلدوني: «الملك منصب طبيعي للإنسان لأننا قد بينا أن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم، وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات ومذ كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعضهم ويمانهه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة، وهي تؤدي إلى الهرج وسفك الدماء وإذهاب النفوس المفضي إلى انقطاع النوع، وهو مما خصه الجاري سبحانه بالمحافظة،

فاستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع، وهو الحاكم عليهم، وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم، ولا بد في ذلك من العصبية... وليس الملك لكل عصبية، وإنما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية ويحجب الأموال ويبعث البعوث ويحمي الثغور ولا تكون فوق يده يد قاهرة. وهذا معنى الملك وحقيقته في المشهور. فمن قصرت به عصبية عن بعضها مثل حماية الثغور أو جباية الأموال أو بعث البعوث فهو ملك ناقص لم تتم حقيقته... ومن قصرت به عصبية أيضاً عن الاستعلاء على جميع العصبيات والضرب على سائر الأيدي وكان فوقه حكم غيره، فهو أيضاً ملك ناقص لم تتم حقيقته^(٧٦).

● لئن نكن مؤدنا العبارة التي مؤدناها في النص أعلاه فتذكرة منا بأن ناقد العقل العربي كان حد السياسة في الخطاب الخلدوني بأنها فقط «الوسيلة التي تمكن من استعباد الرعية وجباية الأموال». وهذا التعريف الميتور، أو «الناقص» بلغة النص الخلدوني أعلاه، هو بحد ذاته مذهب، ولا نجد ما ننعت به سوى ما نعت به فقهاؤنا القدامى حيلة من قرأ آية «لا تقربوا الصلاة...» وتوقف^(٧٧). ولكن الأدعى إلى الذهول بعد جزم الجابري في نصه بأنه «مع الحضور المكثف لمفاهيم العنف وعباراته في الخطاب الخلدوني تغيب بصورة تامة المفاهيم التي تقابلها وتضادها، أعني المفاهيم التي يتشكل منها عادة الخطاب السياسي المدني مثل مفاهيم: الحقوق والواجبات، الحرية، المسؤولية، العدل، القانون...». وأما فيما يتعلق بجدول الحضور والغياب لألفاظ العنف وأضدادها في الخطاب الخلدوني، فقد رأينا نماذج منها^(٧٨). وأما فيما يتعلق بجدول حضور وغياب المفاهيم فإن

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٢١٧ - ٢٠٨.

(٧٧) يحارص الجابري ضرباً آخر من القراءة الموقوفة عندما يحد السياسة في الخطاب الخلدوني بأنها «استعباد الناس» بدون أن ينبه إلى أن لفظ «الاستعباد» في هذا النص لا يشير إلى معنى «الاسترقاق» الذي صار له في الأزمنة الحديثة. فاستعباد الناس في النص الخلدوني يعني استياعهم واستتبابهم. وقد جاء في «لسان العرب»: «العبد: الإنسان، حراً كان أو رقيقاً، يذهب بذلك إلى أنه مريبوب لباريه». وفي اللغات السامية: عَبد تعني خَلَق. وفي القرآن أيضاً صفة للرسول: «سبحان الذين أسرى بعدده ليلاً» أو «الحمد لله، الذي أنزل على عبده الكتاب». وفي «لسان العرب» أيضاً: «تعبد الله العبد بالطاعة، أي استعبده».

(٧٨) وهوذا نموذج آخر: «السلطان من له رعية، والرعية من لها سلطان، والصفة التي له من حيث إضالته إليهم هي التي تسمى الملكة، وهي كونه يملكهم. فإذا كانت هذه الملكة وتوابعها من الجودة=

أصول المنهجية التاريخية تعلمنا أنه من اللاعقل أن نطلب تطابقاً في المفاهيم بين عقليتين حضاريتين متباينتين، حتى وإن لم تكونا متضادتين. والفضاء الثقافي الذي ينتمي إليه ابن خلدون مغاير لذلك الذي ينتمي إليه ثوقوديدس على سبيل المثال. فلا هذا يعنيه ألا يكون عرف مصطلحات «العصبية» أو «السلطنة» أو «الخلافة»، ولا ذاك يلزمه أن يبني خطابه السياسي على مصطلحات «الديموقراطية» و«الموناركية» و«الاوليغاركية». ومع ذلك فإن ما بين الفضالين، على تمايزهما، اتصالية لا انقطاعية، ولا على الأخص ضدية، كما لا يفتأ يدخل في أذهاننا ناقد العقل العربي بكل الوسائل التي لا يتفق لها على الدوام أن تكون مشروعة ابستمولوجياً أو صادقة تاريخياً أو صحيحة كمادة معرفية على نحو ما رأينا تكراراً. ونحن لا نقول ذلك لكي نبرر عدم استخدام ابن خلدون لـ «مفاهيم الخطاب السياسي المدني». فلو أن الجابري ظل يقرأ الخطاب الخلدوني في مشروعه لـ «نقد العقل العربي» بالروح الاستقرائية عينها التي كان قرأها بها في أطروحاته عن «العصبية والدولة» لما كان غفل عن أن الخطاب الخلدوني لا «يقطع» مع الخطاب السياسي المدني، بل يفرف من معين مفاهيمه على سعة. ولقد كنا وجدنا النص الخلدوني يتحدث عن «الحق» و«حقوق الناس». كما وجدناه يتحدث عن «السياسة» و«قواعد السياسة» و«الفضائل السياسية» و«السياسة المدنية». ولقد تحدث أيضاً عن «طبائع العمران»، بمعنى نواحيه، وهو معنى يقترب بعض الشيء من «القانون الاجتماعي» بالمعنى السوسيولوجي الحديث للكلمة. وأما الزعم بأن الخطاب السياسي الخلدوني لم يعرف مفهوم «القانون» ولم يتعامل مع «فكرة القانون» التي ركز عليها أرسطو المعروف بواقعيته كتاباته السياسية إذ أرتأى أن «أرشد الحكام لا يمكنه أن يستغني عن القانون لأن في القانون صفة موضوعية وطابعاً مجرداً لا يمكن توافره لأي إنسان

= يمكن حصل المقصود من السلطان على أتم الوجوه. فإنما إن كانت جميلة صالحة كان ذلك مصلحة لهم، وإن كانت سيئة متعسفة كان ذلك ضرراً عليهم وإعلافاً لهم، ويعود حسن الملكة إلى الرفق، فإن الملك إذا كان قاهراً باطشاً بالعقوبات متقباً عن عيورات الناس وتعميد ذنوبهم شملهم الخوف والذل ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة فتخلقوا بها وفسدت بصائرهم وأخلاقهم وربما خلفوه في مواطن الحروب والمدافعات، ففسدت الحماية بفساد النيات، وربما أجمعوا على قتله لذلك، ففسد الدولة ويخرب السياج، وإن أدام أمره عليهم ونهره فسلت العصبية... وإذا كان رفيقاً بهم متجاوزاً عن ميثاقهم استنابوا إليه ولاذوا به وأشرىوا عيته واستماتوا دونه في محاربة أعدائه فاستقام الأمر من كل جانب. وأما تواجب حسن الملكة فهي النعمة عليهم والمدافعة عنهم. فالمدافعة بها تتم حقيقة الملك. وأما النعمة عليهم والإحسان لهم فمن جملة الرفق بهم والنظر لهم في معاشهم، وهي أصل كبير من التحبب إلى الرعية» (المقدمة، ص ٢٠٨ - ٢٠٩)

مهما يكن فاضلاً^(٧٩)، فيكذبه قول صاحب «المقدمة» بعبارة لا تحتل التباساً: «لما كانت حقيقة الملْك أنه الاجتماع الضروري للبشر، ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانية، كانت أحكام صاحبه في الغالب جائزة عن الحق، مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم كحمله إياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته... فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة يتفادون إلى أحكامها... وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها ولم يتم استيلاؤها... فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة ويصرانها كانت سياسة عقلية، وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقرها ويشعرها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة^(٨٠). بيد أن الافتتاحات الأكبر على الخطاب السياسي الخلدوني يتمثل في الادعاء بأن من جملة مفاهيم «الادبيات السياسية اليونانية» التي تغيب عنه «بصورة تامة» مفهوم «العدل». والحال أن المرء ليعجب كيف يمكن للحظة واحدة التصور - وكم بالأحرى الجزم والقطع بمنتهى الدغمائية - بأن العدل، ذلك المفهوم القرآني المركزي يمكن أن يغيب عن خطاب في السياسة لذلك المتفقه الكبير في أصول الدين الذي كانه ابن خلدون؟ بل ماذا يبقى أصلاً من الخطاب السياسي الإسلامي عموماً إذا جُرد من مفهوم العدل الذي جعله الإسلام «أساس الملْك»؟ وهل كان لابن خلدون، وهو يضع نظرية في قواعد الحكم وطباع الملْك، أن يسهى للحظة واحدة عن الإلزام الذي تضمنته الآية الثامنة والخمسون من سورة النساء: «إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل»؟ والواقع أن العدل - ونقيضه الظلم - هو واحد من المفاهيم المفاتيح، ولفظه يتردد على مدى مئات من الصفحات من القسم الأول من «المقدمة» بتواتر يستعصي على الحصر والاحصاء. فالعدل قوام العالم، وهو في دائرة الحكمة السياسية، التي تترايط مفاهيمها بعضها ببعض وترتد «أعجازها إلى صدورها» في دورة مغلقة، نقطة الإنطلاق ونقطة الوصول. فكما يتقل ابن خلدون عن المسعودي عن بهرام بن بهرام: «لا قوام للشرعية إلا بالملْك، ولا عز للملْك إلا بالرجال، ولا قوام للرجال إلا بالمال، ولا سبيل إلى المال إلا بالعمارة. ولا سبيل إلى العمارة إلا بالعدل، والعدل الميزان المنصوب بين الخليقة، نصبه الرب وجعل له قِيَمًا هو الملْك». أو كما

(٧٩) التراث والحداثة، ص ٢٣٣ - ٢٣٤.

(٨٠) المقدمة، ص ٢١٠.

ينتقل ابن خلدون أيضاً عن أرسطو «في الكتاب المنسوب [لـ] في السياسة»: «العالم بستان سياجه الدولة، الدولة سلطان تحيا به السُّنة، السُّنة سياسة يورسها المَلِك، الملك نظام يعضده الجند، الجند أعوان يكفلهم المال، المال رزق تجمعه الرعية، الرعية عبيد يكتنفهم العدل، العدل مألوف وبه قوام العالم»^(٨١). وحتى نخرج بسرعة من هذه الدائرة المغلقة فلنقل إن ذلك الفقيه المحافظ والفكر السياسي الواقعي الذي كانه صاحب «المقدمة» ما أباح ضرباً من الخروج السياسي إلا في حالة واحدة: في حال الحجر على الإمام الشرعي من قبل بعض أعوانه «من غير عصيان ولا مُشاقة»: فعندئذ «يُنقل النظر في حال هذا المستولي. فإن جرى على حكم الدين والعدل وحيد السياسة جاز قراره، وإلا استنصر المسلمون بمن يقبض يده عن ذلك»^(٨٢).

● إن ما يقدمه الجابري عن الخطاب الخلدوني ليس قراءة يونانية ضدية فحسب، بل كذلك - وهذا أدهى - قراءة ماثوية. فكل السلبيات مردودة إليه، وكل الإيجابيات مناة بضده الذي هو الخطاب السياسي اليوناني. فهو خطاب عنفي وإستبدادي، بينما الخطاب اليوناني حرّي وديموقراطي. ذاك خطاب معجم، لا مفهومي، «عباراتي» إن جاز التعبير، وهذا خطاب معرب، علمي، متوتر بـ «المفاهيم التي يتشكل منها عادة الخطاب السياسي المدني مثل مفاهيم: الحقوق، الواجبات، الحرية، المسؤولية، العدل، القانون...». الأول ينظر إلى الوراء و«يستعيد مفاهيم وعبارات الخطاب العربي القديم حول أيام العرب وحروبهم وغزواتهم». والثاني يستبق المستقبل ويرسم، إنطلاقاً من النموذج الواقعي لديموقراطية أثينا، معالم الديمقراطية كما سيستعيدها «الغرب في الأزمنة الحديثة»، ويعينُ بسبق لا يقل عن ألفي سنة «معظم المثل العليا السياسية الحديثة كالعدالة والحرية والحكومة الدستورية واحترام القانون [التي] بدأت، أو على الأقل بدأ تحديد مدلولها بتأمل فلاسفة الإغريق نظم دولة المدينة التي كانت تحت ناظرهم»^(٨٣). وبصرف النظر عن مدى الاستمرارية الفعلية أو المفترضة بين الخطاب السياسي المدني الحديث وبين الخطاب السياسي اليوناني، وبالتالي بين الديمقراطية الحديثة

(٨١) المصدر نفسه، ص ٤٣ - ٤٤.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٢١٤.

(٨٣) التراث والحداثة، ص ٢٢٨ و ٢٣٢. والشاهد الأخير يقبسه الجابري، بتصرّحه، من كتاب جورج سابان «تطور الفكر السياسي».

والديموقراطية الاثينية، فإن ما يستوقف الانتباه هنا هو التوظيف الايديولوجي لجدول حضور المفاهيم وغياها بالمزايدة لصالح الخطاب اليوناني، وبالمناقضة على حساب الخطاب الخلدوني وعلى حساب «الخطاب السياسي العربي عموماً». وقد كنا رأينا للتو كيف جرى، بشطبة قلم، تغييب مفهوم العدل من الخطاب الخلدوني، رغم حضوره المركزي فيه، وها نحن نرى كيف تعزى، بجرة قلم أيضاً، أهم مفاهيم الحدائث السياسية، «كالعدالة والحرية والحكومة الدستورية واحترام القانون»، إلى الخطاب السياسي اليوناني القديم. وأما فيما يتعلق بـ «الدستورية» و«احترام القانون»، فستكون لنا إلى ذلك عودة. ولكن لتوقف هنا عند مفهوم الحرية اليوناني لنرى كم هو في حقيقته غير حديث وغير ديموقراطي، وكيف يتم تمريره على الفارئ بكامل هولته الايديولوجية الحدائثية عن طريق الخلط الساذج - تاريخياً ومعرفياً - بين لفظ الحرية بمفهومها الحديث ولفظ الحرية بمفهومها اليوناني. فخلافاً لما يوحي به نص الجابري، فإن الحرية بمفهومها اليوناني ليست نقيضاً للاستبداد أو للطغيان. وبقدر ما تتحدد الأشياء بأضدادها - وعلى هذا الأساس يشيد الجابري عمارته الاستمولوجية كما رأينا - فإن الحرية بمفهومها اليوناني تنجلي بكامل معناها متى علمنا أنها نقيض للعبودية. فهي لا تعني بحال من الاحوال القدرة على الفعل وعلى الاختيار بلا إكراه كما تفترض الحرية الحديثة، كما لا تعني حرية الفرد في التقرير ضداً على عسف الدولة كما تفترض الحرية الليبرالية، وإنما المدلول الوحيد للحرية اليونانية هو أن يكون المرء ملك نفسه، لا ملك غيره شأن الرقيق، وأن يعيش بالتالي حياته وفق إرادته لا بعكسها شأن الرقيق أيضاً. وذلك هو أصلاً المعنى الاشتقاقي لكلمة «الحرية» باليونانية *Eleutheria*: التبعية للذات لا للغير. وهذا المعنى، الذي يضاد العبودية، يفترضها ولا ينفيها. وذلك هو موضع افتراقه مع الحرية الحديثة، كما ذلك هو موضع التقائه مع مفهوم الحرية في جميع المجتمعات القديمة والوسيلة التي عرفت أشكالاً متباينة في جذريتها من العبودية. وما دما بصدد مضاربة على العقل العربي، مثلاً هذه المرة بخطابه السياسي، فلنحدد بأن هذا المفهوم اليوناني للحرية كتنقيض للعبودية هو عينه الذي يمكن استقراؤه من المعارضة التي يقيمها النص القرآني بين الحر والعبد في الآية ١٧٨ من سورة البقرة: «الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى»، وهو عينه أيضاً الذي يمكن استقراؤه من قوله عمر بن الخطاب المشهورة: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً» (وهي قوله - خلافاً للتأويل الحديث والساذج تاريخياً - لا تحرّم الرق، بل تحرّم استرقاق الأحرار).

■ إن جدول الحضور والغياب كما يداوره نص الجابري يفصح مرة أخرى هنا عن مانويته. فبعد أن نفى من الخطاب الخلدوني مفهومى العدل والحرية ليستحضرهما في الخطاب السياسى اليونانى، نراه يغيب تماماً لصالح هذا الخطاب المفهوم النقيض للحرية، الذى هو العبودية. والحال أنه إن يكن من مفهوم استصرى الخطاب السياسى اليونانى في تأسيسه نظرياً بكل القوة «البرهانية» اللازمة فهو مفهوم العبودية. وربما كان أطول استدلال في نوعه أجراه أرسطو قط هو ذلك الذى بسطه في الكتاب الأول من «السياسة»، والذى عرض فيه نظرية العبودية وضرورتها وطابعها الطبيعى. فالاجتماع البشرى لا بد له من أدوات. ومن الأدوات ما هو جامد وما هو حي. والعبد أداة حية. وبالتالي موضوع للملكية. فمن طبيعة العبد ألا يكون ملك نفسه، بل زلة غيره. والعبد بالتعريف هو من يمكن أن يملكه غيره، ومن صالحه أن يكون مملوكاً لغيره. ذلك أن منزلة العبد بين منزلتين: فهو ليس حيواناً لأنه ليس محروماً كسائر الحيوانات من كل عقل. ولكنه ليس كذلك انساناً، لأن عقله لا يعود إليه، بل إلى سيده الذى يملكه. فالعبد جزء من سيده، جزء حي من جسمه، ولكنه جزء مفارق، وبالتالي لا يحوز العقل إلا بقدر ما يتلقاه ممن يحوز العقل والعلم معاً. وعلم السيد هو معرفة استخدام العبد. وهو على كل حال علم غير جليل. فليس على السيد سوى أن يعرف كيف يأمر بما يفترض بالعبد أنه يعرف كيف يفعله. ومن يريد من السادة أن «يتفرغ للسياسة أو للفلسفة فليس عليه إلا أن يربأ بنفسه عن شغل إمرة العبد ليترك هذا الشرف لوكيل أعماله»^(٨٤).

● في نقلة مباغتة من تكتيك التغييب والاحضار إلى تكتيك التقديم لـ [بمعنى التعتيق] والتحديث يضيف نص الجابري قائلاً: «إذا كانت الوحدة الأساسية في دولة العصبية [الخلدونية] هي العشيرة، فإنها في دولة المدينة اليونانية هي

(٨٤) أرسطو: السياسة Politique، ك ١، ٢٥٢ أ - ١٢٥٥ ب، طبعة فرنسية - يونانية مزدوجة، تحقيق وترجمة جان اويونيه، منشورات الآداب الجميلة، باريس ١٩٦٨، م ١، ص ١٣ - ٢٣. وبالنسبة، إن أرسطو الذى يؤكد أن الطبيعة هي التي شامت أن يكون لمة بشر هم بالطبيعة عبيد لا ينكر أنه يحتمل أن يقع لأنبل البشر الذين هم اليونان أن يستعبدوا وأن يباعوا في سوق النخاسة بيع العبيد في حال وقوعهم أسرى في الحروب. وهذا لا ينفي نظرية العبودية، بل يستلزم فقط التمييز بين شكل مطلق من العبودية وشكل نسبي، بين عبودية بالطبيعة وعبودية بالعرض. والفارق بين اليونان والبرابرة أن الأوائل لا يستعبدون إلا بالمرض، بينما البرابرة هم بطبيعتهم وعلى الدوام عبيد.

«المواطن». والمواطنة، في الذهنية اليونانية، تعني العضوية في المدينة والمشاركة في النشاط السياسي والمساهمة. . في تسيير الشؤون العامة». ولسنا هنا في معرض الدفاع عن ابن خلدون ولا بيان أن الجديد الذي أتى به غير قابل لـ «التجهيل»، أي للرد إلى «الخطاب العربي القديم حول أيام العرب وحروبهم وغزواتهم». وحسبنا الإشارة هنا إلى أن الفكر الخلدوني، بالجديد الذي أتى به، بما في ذلك فكرة العصبية وإنحلالها، هو في المحصلة الأخيرة من نتاج انحطاط تاريخي بالمعنى العميق للكلمة. فلولا دخول الحضارة العربية الإسلامية بجناحيها الشرقي والمغربي في طور أفول لكان استحال على صاحب «المقدمة» أن يستقرئ «طبائع العمران». أضف إلى ذلك أن الفكر الخلدوني فكر قُطع مع البداوة لصالح الحضارة، وهذا إلى درجة التجرؤ - ربما لأول مرة منذ انحسار مد الشعوبية - على ممارسة النقد الانتروبولوجي للعرب لصالح العجم، وهو ما يضعه على طرفي نقيض مع فكر الجاحظ الذي كانت إشكاليته بيانية لا عمرانية، فانتصر للعرب ولعروبة لسانهم على العجم وعجمة بيانهم^(٨٥). ولكن ما دمنا بصدد تحليل «الذهنية اليونانية»، فإذن محاولة «تحديث» القديم اليوناني - لا «تقديم» الجديد الخلدوني - هي التي تستأثر باهتمامنا، ولا سيما أنها تقدم لنا نموذجاً ناجزاً على المنهجية الإسقاطية للاتاريخية التي لا تتردد، بقلم الجابري كما بقلم سباين، على تجسير هوة عشرين قرناً بقفزة سحرية تربط، بدون أية مسؤولية نقدية، ما بين «المواطنة» اليونانية والمواطنة الحديثة. وقد يكون لزاماً علينا هنا أن نبدأ بتبديد سوء تفاهم ناجم عن سوء ترجمة. فالمواطنة، وهي من مولّدات معجم عصر النهضة، ترجمة لكلمة Citoyenneté الفرنسية. والحال أن هذه الكلمة مشتقة بالفرنسية، لا من الوطن، بل من المدينة Cité. ولو كانت تجوز الترجمة الحرفية لكان ينبغي ترجمتها بـ «المادنة».

(٨٥) قارن على سبيل المثال بين النص المشهور من «البيان والتبيين» (وهو نص يستشهد به الجابري وستكون لنا إليه عودة) الذي يزري فيه الجاحظ على الهنود والفرس واليونان لأن كل ما لهم من كلام «إنما هو عن طول فكرة. . وعن مشاورة ومعاونة» وعن طول رجوع إلى «معان مدونة وكتب مجلدة. . . وفلسفة رصانة منطلق» أيهما «كان صاحب المنطق نفسه بكيء اللسان غير موصوف بالبيان»، ويشيد بـ «الأعراب الخُلص» لأنهم «معدن الفصاحة التامة» ولأن «كل شيء للعرب فإنما هو بلبهة وإرتجال، وكأنه إلهام». وبين النص الذي يزري فيه صاحب «المقدمة» على العرب لأنهم «أبعد الناس عن الصنائع وأعرق في البدو وأبعد عن العمران الحضري» ويشيد بـ «العجم من أهل المشرق وأهم النصرانية» لأنهم «أعرق في العمران الحضري» و«أقوم الناس» على «ما يدعو إليه من الصنائع».

ولا شك أن تقاليد القرون الوسطى في أوروبا، كما تقاليد التنظيم السياسي في المدن اليونانية القديمة، هي التي أبحاث هذا المزج بين فكرة المدينة وفكرة الدولة. وبما أن التقاليد السياسية للحضارة العربية الإسلامية لم تعرف، إلا فيما ندر للغاية، ظاهرة المدينة/الدولة، فإن المترجم النهضوي كان على سداد تام إذ أثر «المواطنة» على «المادنة». ولكن بالرجوع تحديداً إلى التجربة السياسية اليونانية القديمة، هل يجوز أن نسقط المعنى الذي بات لمفهوم المواطنة في الأزمنة الحديثة على المدلول الذي كان للممادنة Politeia (نسبة إلى المدينة/الدولة Polis) في العصر الكلاسيكي اليوناني الممتد ما بين القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد؟ إن المدينة اليونانية هي أبعد ما تكون عن مفهوم الوطن. وبحسب تحليل كبير مؤرخي «الديموقراطية الاثينية»، فإن المدينة اليونانية كانت تتوافر على عنصرين فقط من العناصر الثلاثة المقومة للدولة بالمعنى الحديث للكلمة: الشعب والنظام السياسي، ولكن بدون الأرض^(٨٦). ولقد ترتبت على ذلك نتيجة خطيرة: فعدم ارتباط المدينة اليونانية بالمكان، بأرض بعينها، قد أسقط سلفاً فكرة المواطنة وحقوقها. وخلافاً لما يزعمه نص الجابري فإن المواطنة، بمعنى المادنة، ما كانت تعني، في «الذهنية اليونانية»، «العضوية في المدينة والمشاركة في النشاط السياسي». بل على العكس تماماً: ففي تلك الدولة التي بلا أرض التي كانتها المدينة اليونانية لم يكن من يقيم على أرض المدينة هو من يتمتع حكماً بحقوق المادنة، حتى لو كان من موالدها أباً عن جد. فالمادنة كانت تقوم على حق الدم، لا حق الأرض. والمدينة كانت مدينة عشيرة المدينة، لا مدينة سكانها. وتتماً كما في حال القبيلة التي يمكنها أن تغير مكان إقامتها وتحفظ بعصبيتها، كذلك فإن حقوق المادنة كانت تعود حصراً إلى العشيرة أو مجموعة العشائر التي لها السيادة في المدينة أو كانت سبابة إلى تأسيسها. فالاثينيون، لا أثينا المكان والأرض، هم الذين يؤلفون الدولة الاثينية. وليس في هذه الدولة مواطنون، بل فقط اثينيون ينتسبون برابطة الدم إلى واحدة من القبائل العشر التي كانت تتألف منها مدينة اثينا. وكانت أنسابهم تقوم لهم، تماماً كما في النظام القبلي العربي، مقام الهوية. وكان اسم الاثيني، تماماً كعربي الجاهلية، ثلاثياً: اسمه واسم أبيه واسم قبيلته. وتتماً أيضاً كما في العصبية القبلية، فإن نظام المادنة، القائم

(٨٦) مرفانس هانسن: الديمقراطية الاثينية في عصر ديموستانس La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène

ترجمة سيرج باردية، منشورات الآداب الجميلة، باريس ١٩٩٣،

على حق الدم، كان يجعل من المدينة اليونانية مدينة مغلقة، لا مفتوحة، ومسورة، فضلاً عن أسوارها الخارجية التي من حجر، بأسوار داخلية من سلاسل الأنساب. وحتى مدينة أثينا، التي أصابت بين سائر المدن اليونانية أعظم التطور نتيجة انفتاحها على التجارة والامبريالية البحريتين، ستجد في شخص قائدها «الديموقراطي» بريكليس من يعيد إغلاقها على نحو محكم لن يتكرر مثيله إلا في دولة الأبارتيد في زمن الاستعمار الأبيض لافريقيا السوداء. وبالفعل، كان أول مرسوم أصدره بريكليس عندما تسلم السلطة عام ٤٥١ ق.م، هو قانون المادنة الذي سحب الجنسية الاثينية من كل ممدن غير مولود من أب وأم اثنيين. ومن جراء هذا المرسوم أسقطت الحقوق السياسية والمدينة عن آلاف من الاثنيين، وتقلص عدد المواطنين - الممدنين من ستين ألفاً إلى عشرين ألفاً، بل إلى ١٤٠٤٠ اثينياً «قحاً» بحسب تقدير فلوطرخس الذي يضيف أن ما لا يقل عن خمسة آلاف اثيني بيعوا «بيع العبيد لثبوت نخولتهم»^(٨٧). ومع هذا «الإصلاح البريكليسي»، بحسب تعبير مؤرخ «الديموقراطية الاثينية»، «تعمقت الهوة بين المواطنين وغير المواطنين، وغدا جسم المواطنين هيئة مغلقة غير قابلة للنمو»^(٨٨). ولا شك أن «المواطنة» تعني بمفهومها الدارج حالياً «العضوية في المدينة والمشاركة في النشاط السياسي»، ولكن في حالة «المادنة الاثينية» فإن أكثر ما كانت تميّزه «الذهنية اليونانية» وتستكرهه هو المشاركة في عضوية المدينة نفسها. ولئن كان نص الجابري يعبر دولة العصبية الخلدونية بأن مردها إلى «العشيرة» كوحدة أساسية، بينما مرد دولة المدينة اليونانية إلى «المواطن»، فربما كان قلب المعايير أكثر مشاكل للواقع التاريخي: فالعصبية مفهوم «واقعي» استقره ابن خلدون من مسلسل قيام الدول وسقوطها، ولم يتحول قط بين يديه، نظير مفهوم «المواطنة» اليونانية بين يدي ناقله، إلى مفهوم إيديولوجي مؤمل. وصحيح بعد هذا أن دولة العصبية الخلدونية تبدأ بـ «العشيرة»، ولكنها لا تتوقف عندها: فقوام الدراما العمرانية عند صاحب «المقدمة» هو أيلولة العصبية إلى انحلال طرداً مع حلول الحضارة محل البداوة. أما المادنة الاثينية فتبدأ بالعشيرة وتنتهي عندها. وبدلاً من أن تنفتح مع التطور فإنها تزداد انغلاقاً، وبدلاً من أن

(٨٧) أنظر «سيرة بريكليس» في: فلوطرخس: التراجم VIIES، ك ٣، ف ٣٧، طبعة فرنسية - يونانية مزدوجة، تحقيق وترجمة روبر فلاسليير وإميل شامبري، منشورات الآداب الجميلة، الطبعة الثالثة، باريس ١٩٩٠، م ٣، ص ٥٨.

(٨٨) موغانس هانسن: الديمقراطية الاثينية في عصر ديموستاتس، مصدر آنف الذكر، ص ٦٣.

يتراخى خناقها طرداً مع توسع المدينة، فإنها تؤثر أن تخفق المدينة حتى لا تؤول هي إلى انحلال. ففي حوليات الحرب البلوبونيزية في القرن الخامس ق.م كما يرونها ثوقوديدس، أن عشرين ألفاً من عبيد أثينا انضموا إلى قوات العدو الأسبرطي عندما اقترب من أسوارها، كما أن السلطات الاثينية في القرن الرابع ق.م وعدت الأرقاء واللاجانب في اثينا - وكان تعدادهم بمئات الآلاف - بمنحهم الحرية وحقوق المادنة إذا قاتلوا دفاعاً عن المدينة في حال غزو المقدونيين لها. ولكن لما جاء خبر يفيد بأن المقدونيين عدلوا عن خطتهم عدلت السلطات الاثينية بدورها عن وعداء، فسهلت بذلك سقوط المدينة لاحقاً في يدي الاسكندر.

● لنأت الآن إلى «الديموقراطية الاثينية»، وحسراً إلى «الديموقراطية البريكلية» التي أوصلتها إلى «أرقى تطبيق لها». ما المعالم الفعلية، لا المؤمثلة في نص الجابري، لهذه «الديموقراطية»؟ إنها أولاً من طبيعة قبلية، أو لا تقبل التفسير على الأقل، كما يذهب إلى ذلك أحد كبار المغرمين بالحضارة اليونانية إلا بالإحالة إلى المستوى القبلي لتطور - أو نقص تطور - مدينة اثينا في القرن الخامس ق.م. يقول مؤرخ هذه الحضارة: «إن دور القبيلة في المدينة القديمة والكلاسيكية هام للغاية. فأعضاء القبيلة لا يوحدهم فقط احتفالمهم بالشعائر العبادية المشتركة، بل على الأخص كان تقاسم الوظائف العامة، من سياسية وقضائية وعسكرية وضريبية، يتم في إطار القبيلة. وإنما في أثينا حصاراً نلمس على خير نحو هذا التنظيم الداخلي للدولة»^(٨٩). ويضيف بدوره مؤرخ «الديموقراطية الاثينية»: «لقد كانت أثينا مجتمع أصناف لا مجتمع طبقات. . . وكان الانتماء إلى جماعة بعينها هونمط الامتيازات الوراثية. . . وكان المادنون هم الذين يؤلفون الصنف الممتاز، وكان القانون يعطيهم احتكار الملكية العقارية والسلطة السياسية. . . وكان التسجيل في العشيرة هو ما يعين فعلاً المادنة التامة والمليئة»^(٩٠). وعلى أي حال، فإن الديموقراطية الاثينية تحمل في اسمها بالذات أصلها القبلي. ف «ديموس» «Démós» باليونانية، مثلها مثل «شعب» بالعربية، كانت تعني قبيلة أو عشيرة قبل أن تعني شعباً^(٩١). وحقوق

(٨٩) فرنسوا شامو: الحضارة اليونانية في العصر الأثري والكلاسيكي La civilisation grecque à l'époque Archaique et Classique، منشورات آرتو، باريس ١٩٨٣، ص ٢٥٢.

(٩٠) مورغانس هانسن، ص ١٢٦.

(٩١) جاء في مختصر تفسير الإمام الطبري «لآية ١٣ من سورة الحجرات: «وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا»: «شعوباً تتناسبون أنساباً بعيدة، كقولك: أنا من ربيعة أو مضر، و«قبائل» متمايبن=

المادة ما كانت تمتد إلى سائر اليونانيين كشعب، ولا حتى إلى سائر الاثينيين، بل حصراً إلى من هم متحدرون من آباء وأمهات وأجداد وجدات اثينيين، ومن هم مسجلون في واحدة من عشائر أثينا المعترف بها رسمياً. وكان المادان، إذا ما طرد من عشيرته أو ثبت تدليسه في نسبه، خسر عضويته في المدينة وحقوقه السياسية والمدينة جميعاً. وكانت سجلات المادة تخضع لمراجعة عامة عشيرةً عشيرة، وكانت كل عشيرة تعاود الاقتراع على كل عضو من أعضائها فردياً، فمن لا يحظى بالغالبية يرقن قيده من السجلات ويباع بيع العبيد في مزاد علني. وبصفتها العشائرية هذه، فإن الديمقراطية الاثينية، ثانياً، ديموقراطية مباشرة، ولا تمت بصلة إلى الديمقراطية التمثيلية بالمعنى الحديث للكلمة، وهذا على الرغم من تأكيد الجابري غير الممتص نقدياً بأن ديموقراطية مدينة أثينا ودولتها هي عينها «تلك الديمقراطية التي استعدها الغرب في الأزمنة الحديثة». والواقع أنه وجدت في الغرب بالفعل نماذج من ديموقراطية مباشرة، ولكن في الأزمنة الوسيطة لا الحديثة. فالقبائل الجرمانية البدائية عرفت هي الأخرى أشكالاً من الديمقراطية المباشرة. كذلك فإن كانتونات سويسرا طبقت منذ العصر الوسيط أنماطاً من الديمقراطية المباشرة على صعيد التنظيم السياسي والمديني. وبحكم بدائيتها هذه، فإن الديمقراطية الاثينية ما كان لها أن تعرف تلك المضامين المتطورة من الديمقراطية الحديثة والتمثلة بالتعددية وحق الاختلاف وجدل الأكثرية والأقلية ونظام الأحزاب السياسية وحقوق الأقليات وحقوق الشخص الإنساني. والواقع أن الديمقراطية الاثينية نفسها كانت، ثالثاً، وعلى عكس ما يفترضه اسم الديمقراطية بالذات، ديموقراطية أقلوية، أو «ديموقراطية ارستقراطية» على حد تعبير مؤلف «الدولة اليونانية» الذي يلاحظ أن «العلاقات العديدة تظهر أن سيادة المادانيين كانت سيادة أقلية - فضلاً عن أنها أقلية تنزع باستمرار إلى مزيد من التناقص... فالمدينة الديمقراطية احتفظت على الدوام بطابع ارستقراطي لا جدال فيه بانغلاقها الغيور دون سائر غير المادانيين، إلى حد يمكن معه اعتبارها نوعاً من ارستقراطية موسعة»^(٩٢). وبالفعل، فحق المادة ما كان يتمتع به سوى الذكور الراشدين من «مواطني» أثينا دون نساءها، ودون المقيمين

= تناسباً أقرب من الشعوب، كتيم من مضر، ويكر من ربيعة (مطبعة الشروق، بيروت ١٩٨١، ص ٥٨٨).

(٩٢) فكتور امربنغ: الدولة اليونانية L'état grec، ترجمته عن الألمانية كلير بيكانيه روس، منشورات فرانسوا ماسبيرو، باريس ١٩٨٢، ص ٧٦ و ٩٤.

فيها من سائر اليونانيين أو الأجانب، ودون الأرقام. والحال أن تعداد المادنيين في النصف الثاني من القرن الخامس ق.م، أي في «عصر بريكليلس الذهبي»، ما كان يمثل سوى عُشر تعداد سائر السكان الأثينيين. أما في القرن الرابع ق.م، فإن المصادر القديمة المتاحة تجمع على أن تعداد الأثينيين الذكور الذين كانوا يتمتعون بحق المادنة لم يتعد، بموجب الإحصاء الرسمي الذي جرى في عهد الطاغية الفيلسوف دامتريوس الفاليري، ٢١٠٠٠ أثينياً، مقابل ١٠٠٠٠ من المقيمين Métèques، و ٤٠٠٠٠٠ من الأرقام^(٩٣).

وإذا أضفنا إلى هذه الأرقام نساء المادنيين والمقيمين الراشدين، فإن نسبة ممارسي الديمقراطية الأثينية إلى غير ممارسيها تتدنى إلى واحد من عشرين. وإزاء واقع كهذا فإن «الديموقراطية الأبارتيدية» نفسها تبدو أقل عنصرية من «الديموقراطية الأثينية». فنسبة البيض المتمتعين بحقوق المواطنة في أفريقيا الجنوبية إلى السود والخلاسين المحرومين منها ما كانت تتدنى، قبل إلغاء التمييز العنصري، إلى أقل من واحد إلى خمسة. والواقع أن كلمة «ديموقراطية» بالذات تبدو في غير محلها بالنسبة إلى ذلك المجتمع العبودي الذي كانت تمثله أثينا ودولتها في القرنين الخامس والرابع ق.م. وإذا كان غنى المعجم اللغوي لحضارة من الحضارات بالمتراصفات الدالة على معنى واحد ينم عن هوية هذه الحضارة، فليس من قبيل الصدفة أن يفيلدنا مؤرخ «الديموقراطية الأثينية» أن «لدى اليونانيين من الألفاظ الدالة على العبيد بقدر ما لدى العرب من الألفاظ الدالة على البعير»^(٩٤). ومؤرخ الحضارة اليونانية القديمة هو من يجد نفسه مضطراً عند الحديث عن «الديموقراطية» الأثينية، لا إلى وضعها بين مزدوجين فحسب، بل إلى الاعلان كذلك عن أنها «وهم»^(٩٥).

ولا يتردد مؤرخ آخر للحضارة اليونانية في الكلام على «عنصرية جذرية غير قابلة للاجتثاث» وعن «دودة العبودية» التي أكلت من الداخل ثمرة الحضارة والديموقراطية اليونانيتين: فأثينا البريكلية كانت «مجتمعاً عبودياً... والمجتمع

(٩٣) أورد هذه الأرقام أتيانوس الشوقراطي في كتابه «وليمة السفستانيين». راجع النص في إيغون غارلان: الأرقام في اليونان القديمة Les esclaves en Grèce antique منشورات لرانسوا ماسيرو، باريس ١٩٨٢، ص ٦٨.

(٩٤) موغانس هانسن، ص ١٥٠.

(٩٥) فرانسا شامو: الحضارة اليونانية الأثرية والكلاسيكية، مصدر آتف الذكر، ص ٢٥٥.

العبودي ما كان له أن ينتج ديمقراطية حقيقية، بل فقط طغياناً يسود على شعب من الأرقاء، بالاسم أو بالفعل»^(٩٦). وبالفعل، إن «الديموقراطية» الأثينية تقدم نموذجاً منقطع النظير في التاريخ للديموقراطية لا يمكن وصفها، رابعاً، إلا بأنها مأجورة. فكما أن الديمقراطية الحديثة تجد تلخيصها في الشعار القائل: «للشخص الواحد صوت واحد»، كذلك فإن «الديموقراطية» الأثينية يمكن أن يلخصها شعار: «لصوت الواحد مستوس واحد». والمستوس هو في الأساس الأجر اليومي الذي يجري للجندي أو العامل المياوم. ولكنه صار مرادفاً للأجر اليومي المائل الذي يدفع لكل ممدن أثيني يبلّي بصوته في جلسة لمحكمة الشعب أو لمجلس الخمسمئة أو للجمعية العامة. وكان قضاة المحكمة والمحلفون، الذين يتراوح نصابهم حسب الحالات ما بين ٥٠٠ و ١٥٠٠ عضو يتقاضون عن الجلسة الواحدة في اليوم ما لا يقل عن نصف درهم (ثلاثة أوبولات). وكان أعضاء مجلس الخمسمئة الذي يضم خمسين ممدناً عن كل قبيلة من قبائل أثينا العشر يتقاضون ٥ أوبولات للشخص الواحد في اليوم الواحد. أما الجمعية العامة فكان نصابها الانتخابي لا يجوز أن يقل عن ٦٠٠٠ ممدن في كل جلسة، وكان كل من يحضر الجلسة ويبلّي بصوته يتقاضى ما بين درهم ودرهم ونصف، أي ما بين ستة أوبولات وتسعة أوبولات. وبريكليس هو أول من استن سنة دفع المستوس. ومن قبل كان الممدنون يساقون سوقاً إلى حضور جلسات الجمعية العامة التي نادراً ما كان يكتمل نصابها. وحؤولاً دون هربهم كان مدخل مكان الاجتماع المسور في الساحة العامة يسد بحبل مطلي بالزنجفر الأحمر. وعلى ما يروي أرسطوفانس في مسرحية «مجلس النساء» فإن هذا الحبل نفسه صار يستعمل، بعد إقرار دفع المستوس، لمنع الجمهور المتقاطر من الدخول بعد اكتمال النصاب. ولا يتردد خطيب وسياسي أثيني لامع مثل دامادس في وصف المستوس بأنه «إسمنت الديمقراطية». وكان مجلس الخمسمئة يجتمع ٢٥٠ مرة في السنة، ومحكمة الشعب تنعقد ٢٠٠ مرة في السنة، والجمعية العامة ٤٠ مرة. وإذا علمنا أن نصف درهم (ثلاثة أوبولات) كان يكفي لمعاش أسرة متواضعة، فلنا أن ندرك لماذا اتهم بريكلبس من قبل خصومه، كما من قبل

(٩٦) اندريه بونار: الحاضرة اليونانية، ١، «من الألياذة إلى البارثون»، مصدر آتف الذكر، ص ٢٣٠ - ٢٣١. والعجيب أنه بالإحالة إلى هذا المجتمع القبلي ذي نمط الإنتاج العبودي يبيع الجاهري لنفسه أن يقول لنا في نصه بأن من جملة «المقاهيم التي يتشكل منها عادة الخطاب السياسي المدني... والسائدة في الأدبيات السياسية اليونانية» مفهوم «الفرد» ومفهوم «الشخص».

المؤرخين السياسيين، بأنه «عوّد الشعب عادات سيئة، وجعله مبذراً، وعباً للمتعة، بعد أن كان قنوعاً ومكدّاً»^(٩٧). وكان الميستوس لم يكن كافياً لإرضاء الممادين، فصار يدفع لهم في أيام الأعياد - وقد كثر منها بريكليس كما رأينا - تعويض إضافي يعرف باسم «تبورिका» (مال النظارة) لحضور حفلات المسرح والألعاب العامة والمشاركة في العروض العسكرية. ولقد كانت النتيجة المباشرة لأجارة «الديموقراطية» هذه «الاستقالة السياسية للشعب»^(٩٨) الذي ما عاد يُعنى بالشؤون العامة للمدينة/ الدولة إلا بقليل ما تدر عليه دخلاً. والنتيجة الأخرى هي الاستقالة الإنتاجية. فالجلسات كانت تدوم نصف نهار أو نهاراً بكامله. وكان الوصول إلى الساحة العامة من ضواحي أثينا ومزارعها التي تبعد عشرين كيلومتراً يستغرق نصف نهار أيضاً. وعلى هذا النحو فإن عموم الممادين الأثينيين قد تحولوا إلى طبقة من المرتزقة في الوقت الذي صار عبء الإنتاج في الورشات وفي الأراضي الزراعية يقع على عاتق النساء المحرومات من الحقوق السياسية وعلى عاتق الأرقاء^(٩٩). وهذا الانفصال بين السياسة والإنتاج ما أتاح إمكانيته الطابع الذكوري والعبودي للديموقراطية الأثينية فحسب، بل كذلك - وهذا هو مغلّمها الخامس - طابعها الأمبريالي. فكللفة الديمقراطية كانت باهظة، وما كانت تقل، حسب أكثر التقديرات تواضعاً، عن مئة أو مئة وعشرين مثقالاً من الفضة (علماً بأن زنة المثقال الواحد ٢٧ كيلوغراماً وقيّمته تعادل ٦٠٠٠ درهم). ولولا هيمنة أثينا، غلب انتصارها في الحرب الميديّة، على عشرات من المدن اليونانية في الجزر وفي البر الآسيوي لما استطاعت أن تتحمل نفقات الديمقراطية، ولا أن تتحول نحو الإنفاق البذخي في المباني العامة في عهد بريكليس. ومؤرخو «الديموقراطية اليونانية» مجمعون على ما يمكن أن نسميه بـ «مشروطيتها الأمبريالية». يقول بلسانهم كلود موسيه - وهو من كبارهم -: «إن التوازن الاجتماعي الذي كان سيستحيل لولا الاشتغال المتساوق للنظام الديمقراطي قد تحقق إلى حد كبير بفضل هيمنة أثينا على

(٩٧) فلوطرخس: سيرة بريكليس، في التراجم، ك ٣، ف ٩، مصدر آلف الذكر، ص ٢٣.

(٩٨) كلود موسيه: المؤسسات السياسية اليونانية في العصر الكلاسيكي *Les Institutions Politiques*

Grecques à l'Epoque Classique، منشورات أرمان كولان، باريس ١٩٩٠، ص ٣٧.

(٩٩) ربما ههنا يكمن الجذر الأول والأعمق لظاهرة الارتزاق العسكري التي ستعرف انتشاراً هائلاً في القرن الرابع ق. م والتي ستتقلب معها كل معايير «المواطنة» إلى حد أن عشرة آلاف من اليونانيين سيتجندون لقاء أجر في جيش عدو الأمس الفارسي تحت قيادة قووش الأصغر.

العالم الإيجي . . . فالديموقراطية الأثينية كانت مشروطة ببقاء الأمبراطورية»^(١٠٠). وقد أريت جباية أثينا من المدن اليونانية الخاضعة لهيمنتها - والتي فرضت عليها المساهمة الإجبارية في ما أسمته منذ ذلك الحين بـ «المجهود الحربي» - على نحو من ٦٠٠ مثقال من الفضة. ولكن الأمبرالية الأثينية كانت تحمل معها من البداية جرثومة الكارثة. فالحرب، بل الحرب الدائمة، كانت تدخل في منطق السياسة الأمبرالية. ولم يكن ثمة مفر، للإبقاء على المدن اليونانية في حالة استرقاق، من عسكرة جميع مظاهر الحياة في أثينا كما في سائر المدن الأثينية التي بقيت حرة أو تصدت لمقاومتها. فـ «المواطن في المدينة اليونانية كان في المقام الأول جندياً، كما كان على رجل الدولة أن يتحول في الغالب إلى قائد عسكري: فكل شيء رهن بمغامرة السلاح: المستقبل الشخصي لكل واحد، ومستقبل الدولة، وأخيراً مستقبل الهلينية قاطبة»^(١٠١). ولا يتردد كلود موسيه في أن يقيم وحدة هوية بين المدينة اليونانية والشكثة: «الواقع أن المدينة اليونانية في عز مجدها، في القرن الخامس، هي مدينة مواطنين - جنود، وما بين الجيش والمدينة وحدة وثيقة العرى حتى ليصح القول فيهما إنهما مترادفان»^(١٠٢). وعلى هذا النحو، فإن الديمقراطية اليونانية، وتحديد الأثينية، تتجلى في سادس معالمها على أنها ديموقراطية عنيفة. عنيفة في الداخل لأنه ما كان لها، وهي ديموقراطية أقلوية، إلا أن تصون امتيازات الأقلية السائدة فيها بالقوة العارية. والحق أنه يندر أن نفع في تاريخ الدول القديم على قانون عقوبات قاسٍ قسوة القانون الأثيني في كل ما يتصل بحرمة الامتيازات. وقد رأينا أن التدليس في النسب عقوبته الاعدام أو البيع في سوق النخاسة. وتلك كانت أيضاً عقوبة الغريب المقيم الذي يحاول «اغتصاب» الجنسية الأثينية، أو يضبط وهو يتسلل لحضور جلسة من جلسات الجمعية العامة. وشبه هذه العقوبة كانت تنزل به إذا ثبتت علاقته الجنسية بامرأة أثينية، أو إذا خرق قانون الموالي وامتنع عن استتباع نفسه لسيد أثيني. وفي الوقت الذي كان القانون يحظر تعذيب الممادان الأثيني، فقد كان يبيح تعذيب المقيم. أما العبد، المحروم من كل الحقوق، فلا تقبل شهادته أصلاً إلا بقدر ما يلبي بها تحت التعذيب. مع هذا كله، فإنما باتجاه

(١٠٠) كلود موسيه: تاريخ ديموقراطية: أثينا *Histoire d'une Démocratie: Athènes*، منشورات لوسوي، باريس ١٩٧١، ص ٥١ و ٥٨.

(١٠١) فرانسوا شامو، مصدر آف الذكر، ص ١٢٤.

(١٠٢) كلود موسيه: العطفان في اليونان القديمة *La tyrannie dans la Grèce antique*، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٦٩، ص ٩٦.

الخارج كانت الديموقراطية الأثينية تتلبس أكثر أشكالها عنفاً. إذ بقدر ما كانت مشروطة بالاميرالية فقد كانت الحرب قانونها. وإحال أن قانون الحرب تجاه سائر اليونانيين كما تجاه «البرابرة» كان واحداً لا يتغير: «فعند نهب مدينة من المدن ما كان بندر أن يباع جميع سكانها بيع العبيد، أو أن تنزل عقوبة الموت بذكورها الراشدين وتباع النساء والأطفال»^(١٠٣). وفي الفصل الذي يعقده مؤرخ الحضارة اليونانية القديمة تحت عنوان «الحرب» ويعرض فيه للتطور الكبير الذي أصابته التقنية الحربية على أيدي اليونانيين يقول: «لهذه القوى البرية والبحرية تحاربت المدن اليونانية فيما بينها بلا انقطاع وفي الغالب بلا رحمة. فالإيونانيون سلموا على الدوام بأن حق الغالب على شخص المغلوب وأملاكه هو من حيث المبدأ بلا حدود. ففي وسع الغالب، بدون أن يخجل بقوانين الحرب، أن يذبح السكان أو أن يسترقهم، وأن يستولي على الأرض أو يدمر المحاصيل، وأن يتملك الثروات المنقولة ويحرق القرى والمدن، بغير ما قيد سوى احترام الأماكن المقدسة تحاشياً لإغضاب الآلهة... وحق الأقوى غير القابل للتقادم هذا لم يعد النظر فيه في العصر الكلاسيكي، وإن طرأ عليه بعض الاعتدال في الممارسة... فللغالب أن يتصرف بالمغلوب على هواه، وكل تحديد يفرضه على نفسه فإنما هو تدبير من تدابير الرحمة. وقد دلت الشعب الأثيني، رغم ما كان يتباهى به من اعتدال و«نعومة»، على فظافة فائقة: فقد طرد من وطنهم بعض سكان أوبيا عام ٤٤٦، والايبيين وسكان فونيدا عام ٤٣٠، والدليين عام ٤٤٢. وأصدر حكماً بالموت عام ٤٢٧ على جميع سكان مطيلان المتمردة، ولكنه استدرك قراره في اليوم التالي بأخر أكثر رحمة... وفي وقت لاحق، في عام ٤٢٢، باع قلاوون، الذي كان اقترح ذبح المطيلانيين، سكان مدينة طورونا في خلقيدية بيع العبيد. وفي العام التالي تعرضت مدينة أخرى في خلقيدية، وهي مستقونة، لمصير أقسى: فقد قتل الأثينيون جميع الرجال الأصحاء واستعبدوا النساء والأطفال. وأخيراً، في ٤١٦ - ٤١٥، عاملوا بالكيفية العديمة الشفقة إياها مدينة ميلو، في الجزر المدورة، بعد أن رفضت الرضوخ. وقد هدم مرتزقة تراقيون يعملون لحساب أثينا، في عام ٤١٥، مدينة موقالسوس البيوطية رأساً على عقب، وذبحوا جميع سكانها، بمن فيهم النساء والأولاد، حتى أن موقع المدينة نفسه زال من الوجود»^(١٠٤). ولم يكن بريكليس نفسه، الذي ربما كان أول

(١٠٣) موغانس هانسن، ص ١٥٣.

(١٠٤) فرانساو شامو، ص ١٥١ - ١٥٣.

من أعطى الديمقراطية اسمها، غريباً عن هذه الممارسة العنيفة. فقد روى دوريس السامي أن بريكلليس، بعد انتصاره على الساميين وهدمه أسوار مدينتهم وفرضه غرامة باهظة عليهم، «اقتاد إلى الساحة العامة في ملطية ربابنة مراكبهم وعساكر بحريتهم، وربطهم إلى ألواح طيلة أيام عشرة، ثم أمر، وقد أشرفوا على الموت، بالإجهاز عليهم بكسر رؤوسهم بالدبابيس، وبرمي جثثهم بلا قبور»^(١٠٥). ولم تكن الحرب ضد جزيرة ساموس سوى فصل وجيز من فصول حرب السيلوبونيز الطويلة التي دامت سبعة وعشرين عاماً والتي دارت ليس بين أثينا وإسبرطة، كما هو مألوف القول، بل عملياً بين الأولى وبين سائر المدن اليونانية التي تصدّت لهيمنتها الامبريالية في البر اليوناني والآسيوي والايطالي على حد سواء. وقد استخلص المؤرخ القديم لهذه الحرب درس العتف فيها فقال: «كان أهم حدث في الوقائع السابقة لها الحرب الميذية، بيد أن تلك الحرب حسمت بسرعة بمعركتين في البحر وآخرين في البر، بينما امتدت هذه الحرب فتطاوت للغاية وأفضت في بلاد اليونان إلى انقلابات لم يشهد لها قط مثيل في مثل هذا المدى من الزمن. فلم يسبق قط أن سقط مثل هذا العدد من المدن وأقفر من سكانه... كما لم يسبق قط أن دار مثل هذا القدر من عمليات التهجير والمذابح»^(١٠٦). وقد فقدت أثينا نفسها في هذه الحرب نحواً من نصف سكانها، فانتفض تعداد المادنيين من ٤٣ ألفاً عام ٤٣٢ إلى ٢٢ ألفاً عام ٤٠٠، وتعداد جملة السكان من ٢١٥ ألفاً إلى ١١٥ ألفاً^(١٠٧). وإذا عدنا الآن إلى المقارنة بين مستوى «الطابع العنفي» في الخطاب الخلدوني وفي الخطاب السياسي العربي عموماً وبين مستواه في الخطاب الثوقوديدي وفي الخطاب السياسي «المدني» اليوناني عموماً، فلن نتردد في قلب الموازنة الجاهرية لتؤكد أن كم العنف ودرجته في الحضارة اليونانية أكبر وأعلى - وربما بما لا يقاس - من كمه ودرجته في الحضارة العربية الإسلامية. ويليهي أنه لا يدور لنا في بال أن نبوء من شأن العنف ودوره في الحضارة العربية الإسلامية. ولكننا سنلاحظ أن العنف في هذه الحضارة كان يتمحور حول السلطة السياسية، أما المجتمع الأهلي - ولن نقول «المدني» خوفاً من التباسات كثيرة - فكان نسبياً في منجى منه. فالحضارة العربية

(١٠٥) فلوطرخس: التراجم، ك ٢، ف ٢٨ ص ٤٦. وقد استفزع فلوطرخس نفسه الرواية فطمع في صحتها.

(١٠٦) ثوقوديس، ك ١، ف ٢٣، ص ١٥.

(١٠٧) فكتور إهرنبرغ: الدولة اليونانية، مصدر آف الذكر، ص ٦٧.

الاسلامية شهدت حروب سلالات وعصبيات، وحروب أمراء وطالين، وحروب مرتزقة ومتسلطين، ولكنها لم تشهد حروب مدن كتلك التي شهدتها اليونان الكلاسيكية. فالحرب كانت على السلطة في المدن، لا بين المدن. ويديهي أنه ما كان يتدر أن يقع السكان المدنيون أنفسهم ضحايا لحروب المتزاحمين على السلطة السياسية، ولكن لم يحدث في تاريخ الحضارة العربية الاسلامية - إلا على سبيل الاستثناء لا القاعدة - أن استبيحت المدن في الحروب الداخلية وذبح رجالها عن بكرة أبيهم واغتصبت نساؤها واستبعد أولادها وعمي موقعها من الوجود على ذلك النحو الجماعي والنظامي الذي عرفته المدن اليونانية في القرنين الخامس والرابع ق. م. وباستثناء المصادمات الطائفية، كتلك التي شهدتها حي الكرخ في بغداد في القرن الرابع الهجري، والإغارات القبلية في أطراف البادية، وأعمال النهب والقتل الجماعية التي كانت ترافق فترات التصدع والانحلال في السلطة المركزية (الانقلاب العباسي، ثورة الزنج التي كانت على كل حال ثورة خارجية أكثر منها داخلية)، واضطهادات الأقليات الدينية في زمن الاجتياحات الصليبية، والمغولية، فإن السكان المدنيين لم يأخذوا قط صفة الأعداء الذين يرسم الأسر والاستعباد والإبادة كما الشأن في الحروب بين المدن اليونانية. وحتى أهل الذمة كان يتفق لهم أن يكونوا موضوعاً للاضطهاد، ولكن ليس موضوعاً للحرب. ورغم كل العنف السياسي الذي رسم بعميق ميسمه الحضارة العربية الاسلامية من الفتنة الكبرى إلى إيلولة الخلافة إلى بني عثمان، فإن دار الحرب في هذه الحضارة كانت خارجية، بينما كانت في الحضارة اليونانية داخلية. فداخل حدود هذه الحضارة كان اليوناني عدواً لليوناني بقدر العداوة للفراسي أو للفينيقي خارجها. بل إن سقراط، الذي يلاحظ أن «اليونان مريضة» بعداوة مدنها لبعضها بعضاً، يتمنى على اليونانيين لو أنهم «يعاملون البرابرة بمثل ما يتعاملون به فيما بينهم» من عنف وتقتيل وإحراق للبيوت والحقول واعتبار «جميع السكان في المدينة من رجال ونساء وأطفال أعداء بلا استثناء» (١٠٨).

■ إذا كانت هذه المواصفات الفعلية «لليدموقراطية» الأثينية، «تلك الليدموقراطية التي استعادها الغرب في الأزمنة الحديثة»، فهل ما زال في المجال متسع للاستمرار في إطلاق اسم الليدموقراطية عليها بالمعنى الذي بات لهذه الكلمة في الأزمنة

الحديثة فعلاً؟ الواقع أن الغرب قد لا يكون ورث سوى الاسم مع إزاحة للمعنى بمقدار ١٨٠ درجة، تماماً كما أن اليونانيين أنفسهم ورثوا عن الفينيقيين لفظة الطغيان، ولكن مع إزاحة في مدلولها من معنى الحاكم tyrannos (حرفياً: الصوراني) إلى معنى الطاغية الذي صار لها بعد نحو قرن من استدخالها من مدينة مغارة القدمية المجاورة^(١٠٩). والواقع أيضاً أن الكتاب القدامى أنفسهم أنكروا أن يكون للديموقراطية الأثينية، حتى في مرحلتها البريكلية «الأرقى»، معنى مطابق للفظها. ثوقوديدس هو من يفيدنا أن بريكلis هو أول من سمى حكومته باسم الديمقراطية، ولكنه هو أيضاً من يفيدنا أن هذا الاسم يخفي تحته واقعاً آخر: «لقد كان يمسك الجمهور، على كونه حراً»^(١١٠)، في قبضته، وبدلاً من أن ينقاد له كان يقوده... فتحت اسم الديمقراطية كان الممادn الأول في الواقع هو من يحكم»^(١١١). ومع أن فلوطرخس ما كان يقل عن سلفه ثوقوديدس إعجاباً بشخصية بريكلis، فإنه لا يجد من حرج في أن يقول إن «الممادn الأول»، بعد أن تخلص من خصومه ومعارضيه واستصدر ضدهم بواسطة الجمعية العامة قراراً بإسقاط الحقوق السياسية عنهم وطردهم من المدينة، أنقلب على الديمقراطية نفسها وحولها إلى «نظام أرستقراطي ملكي»: «بعد طرد خصمه وحل الحزب الذي كان يعارضه توقفت الانقسامات نهائياً وعادت المدينة متساوقة وواحدة، وأمسك بريكلis في يديه وحده بأثينا ويشؤون الأثينيون: الرسوم، الجيوش، المراكب، الجزر، البحر، القرة العظيمة التي باتت للمدينة بين اليونانيين وحتى بين البرابرة، الهيمنة التي ترتكز على طاعة الشعوب الراضخة، كما على صداقة الملوك وتحالف العواهل. ومنذئذ لم يعد هو نفسه: فلم يعد يحامل الشعب، ولا يبدي استعداداً للانصياع لهبات الأهواء الشعبية. بل شد نوابض الحكومة، ومن تلك الديمقراطية الرخوة وأحياناً المنحلة كموسيقى وانية فاترة صنع نظاماً أرستقراطياً وملكياً استخدمه في انتهاج سياسة قوية لا تلين لها قناة ولا تهدف إلا إلى الخير. وفي معظم الأحيان كان الشعب يتبعه بملء طوعه، فكان يقوده بالاقناع والنصائح، ولكن في بعض الأحيان أيضاً كان الشعب يحرن؛ وعندئذ كان بريكلis يشد أعتته ويقناده إلى رؤية

(١٠٩) موغانس هانسن، ص ٥٣.

(١١٠) لقد رأينا بأي معنى ينبغي أخذ كلمة «حر» في الخطاب السياسي اليوناني: من أمره بيده وليس كالعبيد - بيد سبله.

(١١١) ثوقوديدس، ل ٢، ف ٦٥، ص ٤٨.

صالحه الحقيقي، وبذلك يكبحه ويروضه»^(١١٢). والواقع إن النقد التاريخي الحديث، الذي أبلى إلى حد كبير من مرض المثالية المسقط على الماضي اليوناني المزعوم للغرب الأوروبي، لا يتردد أحياناً في تسمية الأشياء بأسمائها، أي بعكس ما درجت العادة على تسميتها به في الأدبيات المؤسرة عن الديمقراطية الأثينية. وعلى هذا النحو، فإن باحثة تاريخية مثل ماري فرانسواز باسليز، مختصة في مشكلات الثقافة في المدينة اليونانية، لا تحفظ من الحديث، بدل «الديموقراطية البريكلية»، عن «الموناركية البريكلية»: فبريكليلس الذي أفلح في إعادة انتخاب نفسه خمس عشرة مرة على التوالي إلى يوم وفاته بالطاعون لم يكن في الواقع إلا رئيساً «منتخباً» لدى الحياة ممن تحفل بهم سجلات الدكتاتورية المعاصرة، أي باللغة السياسية اليونانية القديمة «موناركّا»: «إن الموناركية تعني باليونانية حكومة الواحد. والحال إن سنوات مجد بريكليلس، بين ٤٤٣ و ٤٢٩، تؤشر إلى الانتقال من قيادة جماعة، الديمقراطيةين، إلى قيادة فرد، بريكليلس، الذي صار، بحسب ثوقوديدس، أول الممادنين»^(١١٣).

● يقول نص الجابري ختاماً: «إن المدينة الفاضلة عند فلاسفة اليونان كانت امتداداً على صعيد الفكر لمدينة الواقع، مدينة أثينا ودولتها. إنها كانت تفكيراً في الأفضل انطلاقاً من نموذج واقعي هو ذلك الذي كانت تقدمه لهم ديموقراطية أثينا. . . فليست المدينة الفاضلة كما تحدث عنها افلاطون في جمهوريته أو كما نستشفها من كتابات أرسطو السياسية والأخلاقية سوى «واقع» دولة المدينة في أثينا منظوراً إليها من منظار طموحات ذلك الواقع عينه». وهذا النص الختامي يقترب إلى

(١١٢) فلوطرخس: التراجم، ك ٣، ف ١٤ - ١٥، ص ٣٢ - ٣٣، وبالمناسبة، يميّز الجابري «العقل السياسي العربي»، انطلاقاً من أطروحة لميشيل فوكو، بأنه لم يعرف من صور الحكم الرمزية سوى وضعية «الراعي والرعية». ولنا ندري أيها الحق بالنسبة، من وجهة النظر الإسقاطية للديموقراطية الحديثة: أرضية «الراعي والرعية» في الخطاب السياسي العربي، أم وضعية «السائس والجواد» في شاهد فلوطرخس، أم وضعية «الريان والدفة» أو «القائد والعسكر» أو «السيد والعبد» في جملة الخطاب السياسي اليوناني «المدني»؟

(١١٣) ماري فرانسواز باسليز: التاريخ السياسي للعالم اليوناني *Histoire Politique du Monde Grec* منشورات ناتان، باريس ١٩٩٤، ص ١١٦. وتعملي المؤلفة نفسها مثلاً عن كيفية الاقتراع «الديموقراطي» في الجمعية العامة: فقد كان يتم بواسطة «ثقفة» أو «صدفة» تحمل اسم المطلوب انتخابه أو طرده. والحال أن آلاف الشغف والأصداف التي عثر عليها بالتنقيب في موقع الساحة العامة بأثينا القديمة كانت مكتوبة بيد واحدة، مما «يعني أن قسائم الاقتراع كانت تعد ملفاً» (ص ٩٤).

شقين: الأول يتصل بأثينا وبالصورة المؤمثلة لواقعها السياسي. والثاني بالفكر السياسي اليوناني كما تمثل في كتابات افلاطون وأرسطو التي يقال لنا إنها كانت «مطابقة» تاريخياً، وذلك بقدر ما استلهمت النموذج الديمقراطي الأثيني الواقعي في بنائها للمدينة الفاضلة اليونانية. وأما فيما يتصل بالشق الأول فليس عسيراً علينا أن نحسد بأن كاتبه يمارس مرة أخرى هواية أسطرة أثينا وأمثلتها. فلتن يكن ما جرى في تاريخ الفكر الغربي المحب للهلبية Hellenophile قابلاً للتلخيص تحت اسم «إخترع أثينا» كما يقول العنوان السديد لكتاب مستهلته Helléniste فرنسية معاصرة^(١١٤)، فإن ما يفعله الجابري لا يزيد على اختراع «أثينا عربية» بعد أن كان سبقه المستهلنون، كل حسب ثقافته القومية، إلى اختراع «أثينا فرنسية» وأخرى «المانية»، وثالثة «انكليزية». ولكن على حين أن هذه «الأثينات» الثلاث جرى اختراعها في كبريات عواصم الثقافة الأوروبية توكيداً على التواصل التاريخي لهذه الثقافة مع لِدْتها الأولى اليونانية، فإن ما يرمي إليه ناقد العقل العربي من أمثلة أثينا هو على العكس هجاء هذا العقل وتكريس قطيعته مع ضده الذي هو «العقل اليوناني - الأوروبي». وأما فيما يخص الشق الثاني فلننا لن نتردد في أن نقول إنه يضعنا مرة أخرى على عتبة الفضيحة المعرفية. ذلك أن من له أدنى إلمام بـ «جمهورية» افلاطون أو «سياسة» أرسطو لا يخالجه أدنى شك بأن أبغض نظام سياسي إلى قلوب «فلاسفة اليونان» كان حصراً النظام الديمقراطي لمدينة أثينا ودولتها، وهذا إلى حد لم يتردد معه بعض عشاق «الديموقراطية الأثينية» في دمج افلاطون وأرسطو وسائر فلاسفة المدينة الفاضلة، التي ما استلهمت النموذج الأثيني الواقعي إلا سلباً وضداً، بأنهم «منظرون رجعيون»^(١١٥). وبالفعل، إن افلاطون، في واحدة من أولى محاوراته، يتهم بريكليس، قائد الديمقراطية الأثينية، بأنه «أمي»، ولم يبرح إلا بفضل معاشرته أناكساغوراس وأضرابه، وأن علمه ليس منه بل من غيره، وأنه عاجز بالتالي عن نقله إلى غيره، بمن في ذلك ابنه^(١١٦). وفي

(١١٤) نيكول لورو: اختراع أثينا L'invention d'Athènes، منشورات موتون، باريس ١٩٨١، ص ٦. وللاحظ بالمناسبة أن الجابري لا يعود إليه فصب السبق في هذا المجال. نقد تقدمه على درب اختراع «أثينا عربية» عبد الرحمن بدوي الذي وجدته في «ربيع الفكر اليوناني» بطلب قارنه بالسجود الخاضع أمام الهيكل الأثيني للعقل ويصوغ قانون انحطاط الفلسفة طرداً مع ابتعادها عن أثينا.

(١١٥) كلود موسيه: الطفيلان في اليونان القديمة، مصدر آف الذكر، ص ٢٠٣.

(١١٦) افلاطون: القبيباس الأول، ١١٨ ب، في: «المحاورات الأولى»، تحقيق وترجمة إميل شامبري، منشورات غارنييه - فلاماريون، باريس ١٩٦٧، ص ١٣٥.

«غورغياس» يصعد الهجوم، مستعيداً الأطروحة نفسها، فيؤكد أن الاثنين، منذ أن تعلم بريكليلس الخطابة فيهم، زادوا سوءاً بدل أن يحسنوا أخلاقاً، وأن بريكليلس لم يفعل أكثر من أن جعلهم «كسالى، جبناء، ثرثارين، شرهين إلى المال، إذ كان أول من أجرى أجراً للوظائف العمومية»^(١١٧). وفي «الجمهورية»، التي رسم فيها معالم المدينة المثالية، يقسم الحكومات الواقعية إلى أربع: «أولها، وأولها بالمديح، حكومة كريت وأسبرطة؛ والثانية، وهي لا تمدح أيضاً إلا في المرتبة الثانية، الأوليغاركية [أي حرفياً حكومة القلة]، وهي حكومة طافحة برذائل لا عد لها؛ وتأتي بعد ذلك، وبالتعارض معها، الديمقراطية؛ وأخيراً حكومة الطغيان النبيل، ولها الغلبة على كل ما عداها، وهي رابع أمراض الدولة وآخرها»^(١١٨). وبموازاة هذا التقسيم الرباعي للحكومات الواقعية، المتدرجة من سيء إلى أسوأ، يقسم الإنسان نفسه إلى خمسة أنواع: واحد ملكي يطابق الحكومة المثالية، أي الارستقراطية كما يسميها في موضع آخر، وأربعة يتدرجون هبوطاً: الإنسان الطيموقراطي (والطيموقراطية - أي حكومة الشرف والكرامة - هو الاسم الذي يقول أفلاطون إنه اضطر إلى اختراعه ليسي به حكومة اسبرطة)، والإنسان الأوليغاركي، والإنسان الديموقراطي، وأخيراً، وفي أسفل منزلة، الإنسان الطغياني^(١١٩). وليس بين هؤلاء الخمسة سوى واحد «صالح وعادل» هو الإنسان الملكي أو الأرستقراطي، بينما أبأسهم وأظلمهم الطاغية الذي يستبد بالحكم بمفرده وعلى نحو مطلق. وطبقاً لهذا التقسيم تتوزع لذة الحكم إلى لذة مشروعة وأخرى هجينة. واللذة المشروعة هي التي تقترب، غاية ما يكون الاقتراب، من «الفلسفة والعقل»، وهي اللذة التي

(١١٧) أفلاطون: غورغياس ٥١٥ د، في: پروتاغوراس...، مصدر آلف الذكر، ص ٢٧٠.

(١١٨) الجمهورية، ك ٨، ٥٤٤ د، ص ٣٠٤.

(١١٩) يسخر ناقد العقل العربي من الفارابي لأنه لم يجد في «عالمه اللغوي» مرادفات لـ «أنواع المدن وأساليب الحكم فيها، عند اليونان، من ديموقراطية وأرستقراطية وأوليغاركية، الخ... فتحوّلت إلى أسماء لمدن أخرى ابتكرها الفارابي كالمدينة الجاهلية... ومدينة الحسة والشقوة ومدينة الكرامة ومدينة التغلب والمدينة الجماعية، الخ... وهذه «المدن» ليست يونانية ولا عربية ولا فارسية، وإنما هي «مفادات المدينة الفاضلة»، شيدها الفارابي بنفس الخيال الذي شيده به مدينته الفاضلة» (التراث والحداثة، ص ٢٣٦). والواقع أن هذه المدن، أو أسماءها بتعبير أدق، ليست من «ابتكار» الفارابي، بل من اختيار المترجم العربي القديم، وهو اختيار موفق في الغالب لأنه تحاشى الترجمة الحرفية واستطاع في كثرة من الأحوال أن يؤدي المعنى: فالمدينة الجماعية هي الديموقراطية، والمدينة الجاهلية هي الطغيان، ومدينة التغلب هي الأوليغاركية، ومدينة الكرامة هي الطيموقراطية التي وجدنا أفلاطون نفسه يقر بأنه ركب في نحتها مركباً وعرأ غير مألوف.

يعرفها، على تدرج في المنزلة، الحاكم الأرستقراطي (أو الملك) والحاكم الطيموقراطي والحاكم الأوليغارشي. واللذة الهيجنية، أي البعيدة غاية ما يكون البعد عن «الفلسفة والعقل»، وبالتالي عن «القانون والنظام»، وهي التي يسلس قيادها لها الحاكم الديموقراطي والحاكم الطغياني. وواضح من هذا التسلسل أن الديموقراطية، خلافاً لمصادرة الجابري التي لا تستند إلى أية ركيزة في النص الأفلاطوني، تأتي، لا في المرتبة الأولى، بل في المرتبة ما قبل الأخيرة. وأفلاطون يتمسك بهذا الترتيب القيمي حتى عندما يلجأ في محاوره «السياسي» إلى تقسيم جديد: ثلاثي وثنائي التفرع. ففي هذه المحاور، المتأخرة زمنياً، يوزع أفلاطون الحكومات - الواقعية دوماً - إلى ثلاث: حكومة الواحد، وحكومة القلة، وحكومة الكثرة. والحال أن كل واحدة من هذه الحكومات تنقسم إلى اثنتين: صالحة وطالحة. فحكومة الواحد تعطي: إما حكومة موناكية وإما حكومة طغيانية، وحكومة القلة تعطي: إما حكومة أرستقراطية وإما حكومة أوليغاركية، وحكومة الكثرة تعطي: إما حكومة ديموقراطية وإما حكومة أولوقراطية^(١٢٠). وأحسن الحكومات وأسوأها بإطلاق في آن معاً حكومة الواحد: إذا كانت موناكية في الحالة الأولى، وطغيانية في الحالة الثانية. فالونارك يحكم بمفرده، ولكن بموجب قوانين، بينما الطاغية يحكم برأيه، أي بلا قوانين. و«الموناركية» المربوطة بسنن مكتوبة جيدة نسميها القوانين، هي خير الحكومات الست جميعاً؛ ولكنها، بغير قوانين، مزعجة وتضيق الخناق جداً على الوجود... أما حكومة القلة، فكما أن القلة وسط بين الكثرة والواحد، كذلك فلنعتبرها وسطاً بين الحكومتين الآخرين. وأما حكومة الكثرة، فكل ما فيها ضعيف، وليس يسعها أن تأتي شيئاً عظيماً، لا خيراً ولا شراً، بالمقارنة مع الآخر، لأن السلطة فيها موزعة إلى شذرات صغيرة بين أيدي كثيرة. وعليه، فإنها من بين سائر الحكومات، عندما تكون خاضعة للقوانين، أسوأها، ولكنها خيرها جميعاً عندما تتملص من القوانين. فحينما تكون كلها مختلة، فإن أحسن ما يكون العيش في ظل الديموقراطية. ولكن عندما تكون جميعها جيدة الانتظام، فأسوأ العيش في ظلها؛ بينما الأولى من الحكومات التي سمينها هي التي

(١٢٠) الواقع أن أفلاطون أبغى الشكل المريض من الديموقراطية بلا تسمية، أما «الأولوقراطية» - أي حكومة الفوضى - فهو الاسم الذي أطلقه الشارحون القدامى على انحراف الديموقراطية اللامسي: وقد أرسى تقليد هذه التسمية فولويس في «التاريخ» (ك ٦) وفلوطرخس في «الامخانيات» (الرسالة ٥٣).

تعود إليها من وجهة النظر هذه مكانة الصدارة، وهي التي يطيب فيها العيش^(١٢١). أما في «القوانين»، وهي آخر محاوره كتبها افلاطون ولم تنشر إلا بعد وفاته، وفيها ينطق بلسان نفسه بدلاً من أن ينطق بلسان سقراط على مجرى عادته، فإنه يذهب إلى أبعد من ذلك في الإفصاح عن ميوله الارستقراطية وعذائه للديموقراطية، وهذا إلى حد أنه يقدم الطغيان حتى على الموناركية كأفضل نظام «واقعي» للحكم، غير مشروط في الطاغية غير أن يكون «عادلاً» و«معتدلاً»: «لأنني أضع في المكان الأول الطغيان، وفي الثاني الحكومة الموناركية، وفي الثالث نوعاً بعينه من الديموقراطية، وفي الرابع الأوليغاركية التي لا يمكنها إلا بصعوبة فائقة أن تحتضن مولد تلك الحكومة المثلى، لأنه إنما في الأوليغاركية يتواجد أكثر عدد من السادة. وعليه فإننا نقول إن هذه الحكومة المثلى تتحقق عندما تنجب الطبيعة فيها مشرعاً حقيقياً، فيمارس سلطته بالتضافر مع أقوى أقوياء المدينة؛ فحيثما يكونون الأقل تعداداً، ولكن الأكثر قوة، كما في الطغيان، يحدث التغير عادة بسرعة وسهولة... فليس من طريق أقصر وأسرع لإصلاح قوانين الدولة، من مثال العواهل... وذلك عندما تبث الآلهة حب الاعتدال والعدالة في قلوب قادة أقوياء، متدثرين بالسلطة الموناركية أو متميزين بتفوق حسبهم أو نسبهم... وعليه، لئن وجد يوماً لدينا، في الماضي أو المستقبل أو الحاضر، رجل هذه شكيمته، فما أغبط الحياة التي يجيهاها، وما أغبط أولئك الذين يصغون بدعة لدرّوس الحصافة التي تخرج من فمه. وذلك ما ينبغي قوله في كل حكومة تلتقي فيها السلطة السيدة مع الحكمة والحصافة في شخص رجل واحد. فعندئذ يرى النور أحسن نظام للمدينة وأحسن القوانين»^(١٢٢). وذلك كان، بصورة شبه حرفية، رأي تلميذ افلاطون الكبير، أرسطو الذي حاكم بقسوة وصرامة في الشذرات القليلة الباقية من محاورته المبكرة الضائعة: في العدالة، «ديموقراطية أثينا المتطرفة والأمبريالية، التي تسببت في انحطاط المدينة، وانتقد المادنيين العاطلين الذين يزجون وقتهم في الترهات»^(١٢٣). وفي «السياسة» يشبه أرسطو الديموقراطية المتطرفة، أي البريكلية، تكراراً بالطغيان

(١٢١) افلاطون: السياسي، ٣٠٣ ب، في: الأعمال الكاملة، المجلد التاسع، القسم الأول، السياسي، طبعة فرنسية - يونانية مزدوجة، تحقيق وترجمة اوغست ديس، منشورات الآداب الجميلة، باريس ١٩٩٠.

(١٢٢) افلاطون: القوانين، ك ٤، ٧١٠ هـ - ٧١٢ أ، في: الأعمال الكاملة، تحقيق وترجمة إميل شامبري، منشورات غارنييه، باريس ١٩٤٦، م ٦، ص ١٤٧ - ١٤٩.

(١٢٣) جان اوبوتيه في تقديمه لكتاب أرسطو: السياسة، مصدر آف الذكر، ص XXVII.

أو بالاوليغاركية الطغائية، ويعتبرها «شكلاً جماعياً من الطغيان لأن الشعب في مثل هذا الشكل من الديمقراطية يفرض إرادته الجماعية العسفية مثلما يفرض الطاغية عسف إرادته الواحدية»^(١٢٤). والواقع أن أرسطو يعد الديمقراطية نوعاً من الانحراف، مثلما كان أفلاطون اعتبرها ضرباً من المرض. فهو، مثله مثل هذا الأخير، يقسم الحكومات إلى ثلاثة أنواع: حكومة الفرد وحكومة العدد الصغير وحكومة سواد المادنين. فإذا استهدفت الصالح العام سميت الحكومة الأولى منها الملكية، والثانية الأرستقراطية، والثالثة المادنة^(١٢٥). ولكن لهذه الأشكال الثلاثة من أنظمة الحكم - بقدر ما لا تستهدف الصالح العام - إنحرافات ثلاثة: «الطغيان إنحراف الملكية، والأوليغاركية إنحراف الأرستقراطية، والديموقراطية إنحراف المادنة. فالطغيان موناركية موضوعها مصلحة العاهل، والأوليغاركية موضوعها مصلحة الأغنياء، والديموقراطية موضوعها مصلحة الفقراء. ولكن أياً من هذه الحكومات الثلاث لا ترمي إلى خدمة المصلحة المشتركة»^(١٢٦). وفي الكتاب الرابع من «السياسة» يطور أرسطو نقده للديموقراطية في شكلها المتطرف كما طبق في أثينا في أيام بريكليس: فالسلطة فيها لسواد الشعب، لا للقانون، والحكم يمارس بالمراسيم، لا بمقتضى القوانين. والفارق بين هذه وتلك أن الأخيرة ثابتة أو ثابتة نسبياً، بينما المراسيم تتغير في كل آن وتبعاً لمقتضى كل حال وحسب المطلوب، وبمجرد توفر غالبية من المصوتين لإقرارها، ولو أن مرسوم اليوم قد يناقض مرسوم الأمس وقد يناقضه مرسوم الغد. وهذا معناه أن آخر ما يحترم في الديمقراطية القانون^(١٢٧). أضف إلى ذلك أنه حيثما تعود السلطة العليا، كما يقول أرسطو، إلى

(١٢٤) هومش ج. أويوتيه عل السياسة، م ٢، ص ١٧٢.

(١٢٥) لا نجد بدأ من نحت هذه الكلمة كعقابل لما يسميه أرسطو *Politeia*، تماماً كما كنا نحتنا لفظ «مادنة»، بدلاً من «مواطن»، كعقابل لـ *Politês*، وذلك رجوعاً إلى الجذر المشترك: المدينة أو المدينة/ الدولة *Polis*.

(١٢٦) أرسطو: السياسة، ك ٣، ١٢٧٩ أ، م ٢، ص ٦٨. وقد كان أرسطو تبني هذا التقسيم الثلاثي للانحرافات في الأنظمة السياسية في واحد من أقدم كتبه وأقربها إلى مذهب معلمه أفلاطون: «الأخلاق إلى أودامس»، ١٢٤١ ب.

(١٢٧) لنضرب مثلاً واحداً على ما كان نص الجابري/ ساباين أسماء «احترام القانون» في ديموقراطية أثينا: فأخطر قانون في تاريخ هذه الديمقراطية وأثقله بالنتائج كان بلا جدال هو ذاك الذي أغلقتها على الأثينيين الاقتراح باقتراح من بريكليس في أولى سنوات ولايته. والحال أن بريكليس كان له آنذاك ابنان من زوجة أجنبية. ومن ثم فقد كان ضامناً لسلالته. ولكن لما قضى ابنه هذان بالطاعون تدخل مرة ثانية لدى الجمعية العامة لكي يحمله على التصويت بإجازة استثناء ابنيه الباقيين من زوجته الملطية (اسبازيا) من شرط «أثينية الأم»، فكان له ما أراد.

المراسيم، لا إلى القوانين، «فعندئذ يظهر الديماغوجيون»، أي قادة الشعب الذين لا هم لهم غير أن يتملقوه ويخرضوه. وفي حال كهذه فإن «الشعب يغدر موناركاً، كائناً أوحده وإن مؤلفاً من كثرة...» و«شعب» من هذا النوع لا بد أن يسعى، بصفته موناركاً، إلى أن يحكم بمفرده، ما دام يرفض حكم القانون، فيصير طاغية، ويكثر بين ظهرانيه المتملقون. وديموقراطية من هذا النوع إنما تناظر الطغيان بين الموناركيات»^(١٢٨). وفي الكتاب الخامس يجدد أرسطو هجومه على الديمقراطية الجذرية، مؤكداً أن «الممارسات التي نلتقيها في الديمقراطية في شكلها المتطرف تحمل جميعها سمة طغيانية، ولا سيما أنها تفسح للديماغوجيين المكانة عينها التي يفسحها الطغيان للأخساء من المداهين. وكل ما هنالك أن «الديماغوجي يداهن الشعب» على حين أن أخساء الحاشية يختصون في «مداهة الطغاة»^(١٢٩).

إذن فأرسطو - وهذا أقل ما يمكن قوله - لم يكن «ديموقراطياً». وجثة الديمقراطية الأثينية، التي لم يكن لها وجود في الواقع، ما كان لها وجود في النظرية. وبدلاً من استلهاهم «النموذج الواقعي» فإن النظرية السياسية اليونانية ما قامت ولا شادت مثلها إلا على نقده والتسامي عنه. وبعيداً عن الإسقاطات الديمقراطية المؤمثلة والمؤسطرة فإن أرسطو الواقعي، مثله مثل افلاطون «الافلاطوني»، لم يكن في محصلة الحساب إلا أرسطوياً، أو ملكياً دستورياً بلغة عصرنا. فعنده أن الطاغية، سواء في الموناركية أو الولىغاركية أو الديمقراطية، «لا ينشد سوى اللذة، أما الملك فهذه الخيرة»^(١٣٠). وفي مواجهة الأنظمة الثلاثة الفاسدة، فليس من نظام صحيح واقعياً سوى «الملكية المؤسسة على القانون». ونموذج هذه الملكية الدستورية تقدمه - ويا للمفاجأة - مدانة اسبرطة^(١٣١). ولقد كنا رأينا أن افلاطون نظر هو الآخر بعين العطف النسبي إلى ما أسماه بـ «طيموقراطية» اسبرطة. ولكن المفاجأة الثانية التي يجنبها لنا أرسطو - وربما الأكبر بالإحالة إلى العلاقة الضدية التي يريد الجابري تأسيسها بين العقل اليوناني والعقل العربي بموروثه «السامي» و«الشرقي» - تكمن في أنه يعتبر نظام قرطاجة الفينيقية متفوقاً لا على نظام أثينا الديمقراطي «المنحرف» أصلاً، بل حتى على نظام اسبرطة

(١٢٨) السياسة ك، ١، ١٢٩٢، ص ١٥٦ - ١٥٧.

(١٢٩) المصدر نفسه، ك، ٥، ١٣١٣، ب، ص ٨٥.

(١٣٠) المصدر نفسه، ١٣١٠، ب، ص ٧٥.

(١٣١) المصدر نفسه، ك، ٣، ١٢٨٥، أ، ص ٨٧.

الأرستقراطي «الصحيح». فالنظام القرطاجي، كالنظام الاسبرطي، هو من «طبيعة ارستقراطية»، لكنه يتقدم عليه باستناده إلى عوامل ثلاثة: «الثروة والفضيلة وإرادة الشعب» بينما لا يستند نظام اسبرطة إلا إلى «عاملين اثنين: الفضيلة وإرادة الشعب» (١٣٢).

وليس من قبيل الصدفة على كل حال أن يكون بغض النظام الديمقراطي الأثيني وإيثار النظام الاسبرطي أو القرطاجي عليه قد أسس تقليداً متبعاً لدى الفلاسفة القدامى بدءاً بـ «الأرستقراطي» العريق أفلاطون وانتهاء بـ «الملل» الدخيل أرسطو: فالفيلسوف الوحيد الذي أنجبته الديمقراطية الأثينية في «عصرها الذهبي» - سقراط - حكم عليه من قبل هذه الديمقراطية عينها - وقد بلغ من العمر عتياً - بالاعدام. وإنه لما له دلالة أن يكون سقراط رفض الهرب الذي كان متاحاً له وآثر أن يتجرع بيده كأس السم إحتراماً منه - كما قال - للقوانين. فلكانه أراد، بموته بالذات، أن يلحق الأثينيين درساً في احترام القانون، وهم الذين امتنوه وجعلوه موضوعاً للاقتراع اليومي.

أترى أليس مباحاً لنا أن نفتح هنا قوسين لنخلص إلى الاستنتاج بأن ما يبدو أن الجابري لم يفهمه هو أن الديمقراطية ابنة الحداثة وتطور العقل السياسي، وما كان لأي شعب قديم أن يخترعها قبل الأوان حتى ولو كان بمثل العبقرية المنسوبة إلى الشعب اليوناني؟.

المثال الثالث - يقول الجابري: «على الرغم من التطور الهائل الذي عرفه العقل الغربي منذ هراقليطس إلى اليوم، فإن هناك ثابتين اثنين ينتظمان خط سير ذلك التطور، ويحددان بالتالي بنية العقل في الثقافة الاغريقية - الاوروبية. هذان الثابتان هما: أ - إعتبار العلاقة بين العقل والطبيعة علاقة مباشرة من جهة؛ ب - والإيمان بقدرة العقل على تفسيرها والكشف عن أسرارها من جهة أخرى. الثابت الأول يؤسس وجهة نظر في الوجود، والثابت الثاني يؤسس وجهة نظر في المعرفة. ولهذا فقط فصلنا بينهما. أما في الواقع فهما يشكلان معاً ثابتاً بنوياً واحداً قوامه محور العلاقات في بنية العقل الذي نتحدث عنه حول محور قطباه: العقل والطبيعة. والذي لا شك فيه هو أن القاريء قد لاحظ غياب الإله، أو أية قوة أخرى

مفارقة، كطرف ثالث. والواقع أنه سواء فحصنا بنية الفكر الميثولوجي عند اليونان قبل الفلسفة^(١٣٣)، أو بنية العقل الذي أسسته الفلسفة اليونانية، أو حللنا بنية الفكر اللاتيني المسيحي أو بنية الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، فإننا سنجد أن الإله لا يشكل طرفاً ثالثاً فيها مستقلاً بنفسه عن الطبيعة والإنسان. . . المطابقة بين العقل ونظام الطبيعة والقول بأن العقل يكتشف نفسه في الطبيعة ومن خلال التعامل معها ثابتان أساسيان في بنية الفكر الغربي، اليوناني - الأوروبي. فلننظر ما عليه الحال بالنسبة لـ «العقل العربي». . . علينا أن نلاحظ أولاً، أن ما يميز العقل العربي بوصفه عقل الثقافة العربية الإسلامية هو أن العلاقات داخله تتمحور حول ثلاثة أقطاب: الله، الإنسان، الطبيعة. وإذا أردنا تكشف هذه العلاقة حول قطبين اثنين فقط، كما فعلنا بالنسبة للعقل اليوناني - الأوروبي، وجب أن نضع في أحدهما الله، وفي الآخر الإنسان. أما الطبيعة فلا بد، في هذه الحالة، من تسجيل غيابها النسبي، لربما بالدرجة نفسها التي سجلنا بها غياب الله في بنية العقل اليوناني - الأوروبي^(١٣٤).

إن هذا النص لا يتعاطى، خلافاً، للمثاليين السابقين، مع لفظ العقيلة ولا مع لفظ الذهنية. ولكن إذا كان مفهوم العقيلة يعني «حالة ذهنية فطرية وقارة»، فإن العقل هو الذي يضطلع في هذا النص بوظيفة العقيلة. فلولو الطابع الفطري والقار لهذا العقل الذي «يحكم نظرة الفرد والجماعة كما تحكم العوامل البيولوجية الموروثة سلوكهما وتصرفاتهما»، لتعذر علينا أن نفهم كيف يمكن للعقل اليوناني وللعقل الأوروبي أن يجتمعا في «بنية واحدة» وأن يتمخضا عن «ثابت بنيوي واحد» رغم ما بينهما من انقطاع في الزمان (نحو من ألفي سنة) ومن انقطاع في المكان (آلاف الكيلومترات ما بين الأطلسي الأوروبي والمتوسط الشرقي) ومن انقطاع في اللغة^(١٣٥).

(١٣٣) لن ندخل في نقاش لهذه النقطة. ولكن لنلاحظ أن اليونان، دوماً كشعب استثنائي في التاريخ، يمارسون استثنائهم هذه حتى في مرحلتهم الميثولوجية في نظر ناقد العقل العربي.

(١٣٤) تكوين العقل العربي، ص ٢٧ - ٢٩. والتسريد من الجاهري.

(١٣٥) تكرر هذا الانقطاع منذ مجمع نيقية عام ٣٢٥ م. فقد كان أحد أسباب العجز عن الحوار بين آباء الكنيسة الغربيين وآبائهم الشرقيين أن أولئك كانوا يتكلمون باللاتينية وهؤلاء باليونانية. وجهل النخبة الثقافة الكلاسيكية الأوروبية باليونانية هو ما حثم ضرورة الوساطة العربية في نقل التراث اليوناني إلى اللاتينية، وهذا حتى مطلع القرن الرابع عشر للميلاد.

ولولا إنزال العقل منزلة العقلية الفطرية الثابتة، اللاتاريخية، لامتنع علينا أن نفهم كيف يجرى النص على المماهة بين العقل اليوناني والعقل الأوروبي وعلى الحديث عن الثبات البنيوي لـ «العقل الغربي منذ هراقليطس إلى اليوم»، وهذا رغم ما بين العقليين من انقطاع حضاري وإبستمولوجي. فالعقل اليوناني تأملي، والعقل الأوروبي الحديث تجريبي. وعقلانية الأول نظرية، وعقلانية الثاني تطبيقية. منطق الأول سكوني، ومنطق الثاني دينامي. ذلك يريد فهم العالم ليعلو فرق قانون التغير، وهذا يريد فهمه لتغييره. الأول نصابه الميتافيزيقا، والثاني نصابه العلم والتقنية. الأول يربأ بنفسه عن أن يكون عملياً، والثاني يطلب الفاعلية^(١٣٦).

والواقع أن مفهوم «بيولوجيا» و«وراثيا» للعقلية هو وحده الذي يبيح لنا نقد العقل العربي أن يحامي، بدون أي حذر إبستمولوجي، بين العقليين اليوناني والغربي رغم الهوة التي تفصل بين الحضارة اليونانية والحضارة الغربية الحديثة والتي لا تقل عمقاً واتساعاً عن تلك التي تفصل بين هذه الأخيرة وبين الحضارة العربية الإسلامية. وعدم الحذر، بل التهور الأبستمولوجي هذا عينه هو ما يبيح لنا نقد العقل العربي أن يسجل «غياباً للإله» عن بنية العقل اليوناني موازياً ومساوياً لغيابه عن بنية العقل الغربي الحديث. وبدون أن ندخل في نقاش حول مدى غياب الله في الفكر الغربي الحديث^(١٣٧)، فإننا سنلاحظ أن أكثر ما يميز الفكر اليوناني، بدءاً بسقراط وأفلاطون، ومروراً بأرسطو، وإنهاءً بأفلوطين، هو كلية حضور الله فيه.

فالشيولوجيا، لا الفيزيولوجيا ولا الانتربولوجيا، هي النصاب الأول للعقل اليوناني. ولا يغير في هذه الحقيقة شيئاً أن يحاول ناقد العقل العربي - في مسعاه الهجائي الضمني إلى تأكيد دينية هذا العقل مقابل العلمية المفترضة للعقل اليوناني - التخفيف من طغيان النزعة الشيولوجية على فلسفة المعلم الأول بقوله: «أما إله أرسطو فهو يبدو وكأنه مجرد فرضية «علمية» لتفسير مبدأ الحركة، فهو من هذه

(١٣٦) يستشهد الجابري تكراراً، تدليلاً منه على علمية العقل اليوناني، بالكتابة المنقوشة فوق مدخل أكاديمية أفلاطون: «لا يدخلن أحد تحت سقفي إلا أن يكون هندسياً». ولكنه ينسى أن يضيف أن أفلاطون أيضاً هو من يقول - انطلاقاً من تعريفه الفلسفة بأنها «تأمل الماهيات الثابتة» - بأن «الهندسة لا توافقنا إلا إذا كانت نرغمنا على تأمل الماهية، أما إذا توقفت عند المبرورة فلا توافقنا» (الجمهورية، ك ٧، ٥٢٦ هـ).

(١٣٧) الواقع أن «فرضية الله» تغيب، أكثر ما تغيب، عن العلم الغربي الحديث. أما على صعيد الفكر فمكانة الله ظلت مركزية حتى مطلع القرن العشرين بدءاً بديكارت ومروراً ببيغل وإنهاءً ببرغسون.

الناحية مجرد «مطلب» منطقي أكثر منه شيئاً آخر»^(١٣٨). فحكم الجابري هذا أشبه بقول من قد يقول: إن قائد الأوركسترا لا دور له لأنه هو نفسه لا يعزف. وليس يخفي ما يريد أن ينتهي إليه ناقد العقل العربي: فحضور الله في بنية هذا العقل ضرورة، بينما هو في بنية العقل اليوناني صدفة، وهذا رغم تأكيد الجابري المكر أن منطق الضرورة - لا الصدفة - هو حاكم العقل اليوناني. والصدفة - ولا سيما إذا كانت مقحمة إقحاماً لحل إشكال منطقي - قابلة للحذف والإلغاء، أما الضرورة فإبطالها إبطال للماهية. إذن فالعقل اليوناني ليس لاعقلانياً إلا بالعرض، أما العقل العربي فلا عقلاني بالجوهر.

وفي الوقت الذي يحضر الجابري الإنسان والطبيعة في بنية العقل اليوناني ويغيّب الله (قد يكون التلاعب بجداول الحضور والغياب هو الثابت البنيوي الدائم في طريقة الاستدلال الجابرية)، فإن العكس بالضبط هو ما يعيد إلى العقل اليوناني تطابقه مع واقعه التاريخي: فالله حاضر في بنية هذا العقل بطغيان إلى حد تغيب الإنسان والطبيعة معاً. والواقع أن مفهومي الإنسان والطبيعة المرتبطين بتطور النزعة الإنسانية والعلوم الطبيعية في الحضارة الحديثة ابتداء من القرن السابع عشر، ما كان لهما أن يؤسسا نفسيهما في استقلال وسود ذاتيين كقطبين مواجهين للقطب الإلهي في كون مثل الكون اليوناني عامر بالآلهة والألوهية، وهذا إلى حد تأليه الأجرام السماوية نفسها. وبالفعل، يفيدنا مؤرخو الفلسفة أن «سؤال الإنسان» لم يرَ النور في الفكر اليوناني قبل عصر افلاطون. وربما يكون أقدم عنوان لكتاب يحمل اسم الإنسان هو ذاك المنسوب إلى المجموعة الابيقراطية: «في طبيعة الإنسان» الذي يرجع ناشره الحديث تاريخ نشره إلى نهاية القرن الخامس ق. م.^(١٣٩). ومن المعلوم أن هذا هو أيضاً عنوان أحد كتب أرسطو الضائعة. ولكن حتى لدى المعلم الأول، المتأخر زمنه إلى النصف الثاني من القرن الرابع (٣٨٤ - ٣٢٢ ق. م)، فإن مفهوم الإنسان يجاهد بصعوبة ليفك نفسه من أسر مفهوم الحيوان الذي يندرج فيه اندراج

(١٣٨) تكوين العقل العربي، ص ٢٧ - ٢٨. ومثل هذا التخفيف المتعمد لحسوة العقل الغربي من النزعة الثيولوجية نلاحظه في تلخيص الجابري لفلسفة ديكارت، كبير ميتافيزيقي الغرب في القرن السابع عشر، وذلك عندما يقول: «هكذا يعود ديكارت إلى تقرير للمطابقة الثابتة بين قوانين العقل وقوانين الطبيعة بشكل لا يختلف عما كان عليه الأمر عند فلاسفة اليونان إلا بإقحام الوساطة الآلهية إقحاماً يراد به حل المشاكل المنطقية التي طرحها ثنائية الفكر والامتداد» (ت. ع. ع. ٤٠ ص ٢١).

(١٣٩) رمي براغ: أرسطو ومسألة العالم، Aristote et la question du monde، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٨٨، ص ٢٢٣.

التوهم في جنسه. فليس من تعريف للإنسان سوى أنه حيوان عاقل أو حيوان ناطق أو حيوان سياسي. وحتى عندما يقر أرسطو للإنسان بالأولوية، فإنه لا يقر له بها إلا بالإضافة إلى مملكة الحيوان: «ينبغي الآن أن نبدأ في المقام الأول بالأشياء التي تأتي في المرتبة الأولى؛ والحال أن الحيوانات الكاملة هي الأولى، وذلك هو شأن الحيوانات الولود، وفي عداد هذه الأخيرة فإن الإنسان هو الأول»^(١٤٠). وهذا لا يمنع أرسطو من أن يقر للإنسان بشيء من الألوهية، ولكن هذا بقدر ما يصح حد الإنسان بأنه حيوان عاقل، أي حاوٍ على شذرة من العقل الإلهي («إنما العقل هو الله فينا»). ولكن حتى في هذه الحال لا يكتسب الإنسان سؤددًا، بل يغدو كائنًا كونيًا Cosmique، أو الحيوان الأكثر مطابقة للكون في سمته الأعلى، أي الإلهي، لأنه الوحيد بين الحيوانات من يملك قامة منتصبة: «هذا هو شأن الجنس البشري. فهو الوحيد، بين سائر الحيوانات المعروفة لدينا، من له حصة في الألوهية، أو على الأقل من له حصة فيها بأعلى درجة. وعليه، ولهذا السبب، ولأن الإنسان هو الحيوان الوحيد المعروفة صورة أجزائه الخارجية إلى أعلى درجة، فلا بد أن نتكلم عنه أولاً. فهو، بادئ ذي بدء، الموجود الوحيد الذي نجد أجزائه الطبيعية مرتبة لديه وفق النظام الطبيعي: فأعلى الإنسان متجه نحو أعلى الكون. فالإنسان هو الوحيد بين سائر الحيوانات المنتصب القامة»^(١٤١). إذن فالشذرة من الألوهية التي يحتوي عليها الإنسان لا تسبغ عليه استقلالاً ذاتياً، بل تنسجه نسجاً محكماً كزردة في شبكة الكون. عن ذلك يقول إميل برهيه: «إن معنى الإنسان، لدى اليونان، تابع لمعنى الكون الذي يؤلف كلاً واحداً ناجزاً أولاً ابداً، يخل فيه كل واحد موقعه المحدد، أو شبه المحدد سلفاً، بلا تغيير»^(١٤٢). بتعبير آخر، إننا لا نستطيع أن نتحدث إلا بصعوبة عن انثروبولوجيا لدى أرسطو. وإذا تحدثنا عنها فينبغي التحديد حالاً بأنها «انثروبولوجيا كسمولوجية»^(١٤٣). والحال أن نصاب الكسمولوجيا، كما نصاب الانطولوجيا لدى أرسطو، ثيولوجي: فيآله أرسطو «الرهيب»، على حد تعبير

(١٤٠) أرسطو: في تولد الحيوان De la Génération des animaux، ك ٢، ٧٣٧ ب، طبعة يونانية - فرنسية مزدوجة، تحقيق وترجمة بيير لوي، منشورات الآداب الجميلة، باريس ١٩٦١، ص ٦٣.
(١٤١) أرسطو: أجزاء الحيوان Les parties des animaux، ك ٢، ٦٥٦ أ، طبعة يونانية - فرنسية مزدوجة، ترجمة وتحقيق بيير لوي، منشورات الآداب الجميلة، باريس ١٩٥٦، ص ٤٨ - ٤٩.
(١٤٢) إميل برهيه: «اللوحوس الروائي، الكلمة المسيحية، العقل الديكارتي»، في: دراسات في الفلسفة القديمة، مصدر آتف الذكر، ص ١٦٩.
(١٤٣) ريمي براغ: أرسطو ومسألة العالم، مصدر آتف الذكر، ص ٢٢٤.

ليون روبان، يربط كل ما في الكون من أصغر ذرة فيه إلى أكبر جرم بألية حركية متصلة تجد غايتها كما نقطة انطلاقها المطلقة فيه هو كمحرك أول غير متحرك. وأرسطو لا يتردد في الجزم: «إذا انعدم هذا الموجود الأول، هذا الواحد الأحد، إنعدم كل شيء معهما»^(١٤٤). وإذا كان هذا هو شأن «العقلاني» أرسطو، الذي ألّه العقل وأغنائه، بفضل الآلية الكونية البديعة التنظيم، عن التدخل، فما شأن «اللاعقلاني» أفلاطون الذي كان أسطر الإله وأوكل إليه وظيفة الخلق والتنظيم الدائم للعالم، وخصّه كـ «أب» منجب بدور تدخله ستكرسه الديانة المسيحية اللاحقة باسم «العناية الإلهية»: فهو «الأب الكلي القدرة... الذي يحكم كل ما هو كائن وكل ما سيكون»^(١٤٥)؟ ولعل أرسطو نفسه، يوم كان لا يزال قريباً من أستاذه، هو خير من يعبر عن كلية حضور الله في الفلسفة اليونانية منذ أن دخلت في طورها السقراطي الأثيني، عندما قال: «إن مبدأ العقل ليس العقل، بل شيء أعلى منه: وماذا يمكن أن يكون أعلى من العلم والعقل معاً سوى الله»^(١٤٦).

والواقع أن السفسطائيين وحدهم هم الذين حفروا لتصور سؤدد الإنسان موقع قدم في الفلسفة اليونانية بإعلانهم، بلسان بروتاغوراس، أن الإنسان مقياس الأشياء طراً. ولكن «الثورة السقراطية»، التي قادها أفلاطون وأرسطو، لم يكن لها من هم سوى تسفيه السفسطة وتدميرها. فبالإضافة إلى مساجلة أفلاطون ضد بروتاغوراس في المحاوراة التي تحمل هذا الاسم - وهي على كل حال أولى محاوراته المسماة بـ «السقراطية» - فقد انتهى إلى الاعلان في آخر كتبه بأن «مقياس الأشياء طراً هو الله»^(١٤٧). أما أرسطو فقد خصص فقرات مطولة من كتاب ما بعد الطبيعة ليدحض بروتاغوراس وليقلب عليه صيغته: فالإنسان، الذي يراد له أن يكون مقياس الأشياء طراً، لا يصلح، وهو الكائن الذي ينتمي إلى عالم الكون والفساد،

(١٤٤) ما بعد الطبيعة، حرف الكاف، ١٠٥٩ ب، ص ٥٨٣.

(١٤٥) أفلاطون: الرسالة السادسة، في: الأعمال الكاملة، ٣٢٣ د، تحقيق وترجمة إميل شامبري، المجلد الثامن، ص ٣٠٣. ولكن حتى لا نغشط أفلاطون حق من «العقلانية» فلنذكر أنه هو من كان سباقاً إلى القول بأن «العقل الأكثر إلهية هو من نظم هذا الكون في كماله» (ما بعد القوانين، ٩٨٦ ج).

(١٤٦) أرسطو: الأخلاق إلى أوداس *Éthique à eudème*، ك ٨، ١٢٤٨ أ، تحقيق وترجمة فياني ديكراري، منشورات لوران، الطبعة الثالثة، باريس ١٩٩١، ص ٢١٥.

(١٤٧) القوانين، ك ٤، ٤١٦ ج، الأعمال الكاملة، م ١١، ص ٦٦.

لا إلى عالم الماهيات، حتى لأن يكون مقياس نفسه^(١٤٨). وعلى هذا النحو قضى على المحاولة الوحيدة التي كان يمكن أن تتمخض، في نطاق الفلسفة اليونانية، عن ولادة انتروبولوجيا قائمة بذاتها.

وكما كان يستحيل في الكسموس اليوناني المغمور بالألوهية أن يتقطب الإنسان، كذلك كان يمتنع أن تتقطب الطبيعة. وصحيح أن كلمة «الطبيعة» كانت أسبق إلى الظهور في الفلسفة المكتوبة باليونانية من كلمة «الإنسان». بل صحيح أن معظم الفلاسفة القيسريين قد نسبت إليهم كلهم كتب - ضاعت كلها - تحمل عنوان: في الطبيعة. وصحيح أخيراً أن أرسطو نفسه ترك سفيراً خالداً في علم الطبيعة أسماء الناقل العربي القديم: السماع الطبيعي. ولكن كلمة «الطبيعة» نفسها ما كانت تعني ما باتت تعنيه ابتداء من مطلع عصر النهضة الأوروبي عندما اتجه العلم الناشئ إلى قراءة كتاب الطبيعة بدلاً من الاكتفاء بمطالعة كتب الأقدمين وشروحها المتراكمة. فعند هؤلاء الأقدمين ما كانت الطبيعة تعني العالم الخارجي المحيط بالإنسان، بل مبدأ النماء في الوجود أو كذلك المادة الأولى التي اشتق منها الوجود. وفضلاً عن ذلك، فإن «الثورة» التي كان رائدها سقراط نقلت الفلسفة اليونانية من النصاب الفيزيولوجي الذي كانت عليه في طورها الإيوني إلى النصاب الشبولوجي الذي تركز لها في طورها الأثيني. ومشهور هو، من هذا المنظور، الهجوم الذي يشنه أفلاطون، في الكتاب العاشر من القوانين (٨٨٦ ب - ٨٩٩ د)، على الفيزيولوجيين، أي على الفلاسفة القيسريين لأنهم أفسدوا الشببية واستاقوها إلى الاتحاد بتأملاتهم وفرضياتهم حول أصل العالم. والواقع أن إحدى المهام الرئيسية التي سيأخذها على عاتقه المنفذ الأول «لثورة السقراطية» هي طرد الطبيعة خارج دائرة التفكير الفلسفي. فالفلسفة طلب للحقيقة، والطبيعة لا حقيقة لها. فالطبيعة متغيرة؛ وكل ما هو متغير، فإنها تفضي إلى الظن، لكنها لا تفضي إلى العلم. وحتى إذا صح أن العلم علمان على ما يفترض بعضهم، «علم بالأشياء التي تولد وتفتنى، وعلم بالأشياء التي لا تولد ولا تفتنى»، فالثاني بلا جدال «أحق من الأول» وأجدي بما لا يقاس من منظور الحقيقة والعقل. وعلى كل حال «ليس يتعذر شيء كأن نحوز معرفة ثابتة بأشياء لا نوع لها من الثبات على الإطلاق».

(١٤٨) أنظر بوجه خاص: ما بعد الطبيعة، مقالة الكاف، ١٠٦٢ ب. وانظر في موقف أرسطو من صيغة «الإنسان = المقياس» الفقرة الثالثة من الفصل الأول من كتاب جليب روميير دري: الأشياء بذاتها Les choses mêmes، منشورات لاج دوم، لوزان ١٩٨٣، ص ٦١ - ٦٧.

وليس من يضع عمره عبثاً «كمن ينقطع لدراسة الطبيعة ويمضي حياته في البحث كيف ولد هذا الكون وما المسببات والأسباب لما يجري فيه». وكيف نطلب أصلاً حقيقة شيء «ما كان قط ولن يكون أبداً وما هو كائن الآن في حالة واحدة»؟ وفي الوقت الذي يتمتع امتناعاً تاماً امتلاك الحقيقة بصدد أشياء الطبيعة التي هي دوماً في صيرورة وكون وفساد، فإن ضرورة العقل، الذي لا يتعامل إلا مع «الثبات والنقاء»، هي التي تملي أن نطلب «الحقيقة الكاملة» في الماهيات الأزلية لما فوق تلك القمر التي «لا يشوبها شائب» والتي هي دوماً في حالة واحدة، بلا تغير، ولا مزيج»^(١٤٩). ولا غرو من ثم ألا يكون افلاطون طُورَ نظرية في الطبيعة، بل اكتفى بتطوير نظرية في النفس. فقد شاء تفسير الطبيعة بمبدأ فوق طبيعي هو مبدأ النفس، منكرأ على الطبيعة حتى اسم الطبيعة. فما هو طبيعي عنده هو بالتعريف ما هو أول^(١٥٠). والحال أن ما هو أول ليس الماء أو الهواء أو النار كما ذهب إلى ذلك المتقدمون عليه من الفلاسفة الطبيعيين بل النفس حصراً. فهي وحدها التي تستحق اسم الطبيعة Physis، لأنها هي وحدها التي توجد وجوداً طبعياً، أي أولياً^(١٥١).

ولم يذهب أرسطو «الواقعي»، صاحب المباحث الفذة في علم الأحياء، مذهب أستاذه في نفي الطبيعة وعلمها؛ ولكنه لم يخلصها أيضاً، في كتابيه الكبيرين عن الطبيعة وما بعد الطبيعة، بمكانة الصدارة. فهذه حصراً تعود إلى الموجود الأول، الذي يمتنع بدونه وجود كل موجود آخر. أما الطبيعة فيأتي ترتيبها في المحل الثاني. ولم ينكر أرسطو أن تكون الطبيعة موضوعاً للعلم، ولكنه أنكر أن تكون موضوعاً للفلسفة. فالفلسفة هي علم «الجوهر اللامتحرك»، أي الله. ولذا فهي العلم النظري الأول أو الفلسفة الأولى. أما العلم الطبيعي فهو - وإن رقي بدوره إلى مرتبة العلم النظري - علم الجوهر المتحرك، أي «الجوهر الذي يحوز في ذاته مبدأ حركته وسكونه» (وذلك هو تعريف الطبيعة أصلاً عند أرسطو). والحال أن نسبة المتحرك إلى اللامتحرك كنسبة المتناهي إلى اللامتناهي، أو كنسبة الزمن إلى الأبدية، أو كنسبة العلل الثواني إلى العلل الأولى. والطبيعات لا ترقى إلى أن تكون أكثر من علم للعلل الثواني، بينما الحكمة أو الفلسفة الأولى تتعاطى مع «العلل

(١٤٩) أفلاطون: ليلابوس، ٥٩ أ - ٦١ د، في: المسقطاني...، مصدر آف الذكر، ص ٣٦٠ - ٣٦٥.

(١٥٠) أوغستان مانسيون: مدخل إلى الطبيعيات الأرسطية Introduction à la physique aristotélicienne

منشورات المعهد الأعلى للفلسفة، الطبعة الثانية، لوفان - لا - نوف ١٩٨٧، ص ٨٣.

(١٥١) القوانين، ك ١٠، ٨٩٢ د.

الأولى والمبادئ الأولى». فهي إذن «العلم الأعلّم»، «العلم الأعلى من كل علم تابع»، بما في ذلك علم الطبيعة الذي يتعاطى مع معطيات مهما يكن حظها من القوامية الذاتية، فإن علتها ومشروطيتها لا تكمن فيها، بل في ما هو أعلى منها. أضف إلى ذلك أن الفلسفة، علم الوجود من حيث هو وجود، علم كلي. أما الطبيعيات فعلم جزئي، «يختص بجنس محدد من الوجود هو الطبيعة»، مثلما تختص الرياضيات بجنس آخر هو الأعداد والكميات^(١٥٢). والفارق بين الطبيعي وبين الفيلسوف - «الذي فوقه» - هو كالفارق بين من يعرف ماهيته (أو علتها الصورية، والمعنى سواء). فمثل «الطبيب الذي يعرف العصب، والقين الذي يعرف القلّز» - معرفة هي بالضرورة جزئية، لأن مرد هذه الأشياء إلى أشياء أخرى مفارقة لها صورياً وغائباً مثل الجسم أو التمثال - كذلك فإن علم الطبيعي يقف عند مادة الموجودات بدون أن يطال صورتها التي هي العلة المفارقة لوجودها. فحسراً «يعود تحديد كيفية الوجود وماهية ما هو مفارق إلى الفلسفة الأولى»^(١٥٣). مهما يكن من أمر، فإن أرسطو لم يعط قط الطبيعة - بصرف النظر عن المكانة من العلم التي خصها بها - المعنى الذي ستظهر به مع بزوغ فجر الثورة العلمية للأزمنة الحديثة. وهذا ما حلّ مخصصاً بارزاً في الطبيعيات الأرسطية على التنبيه إلى ضرورة الحذر من الالتباس الذي لا بد أن ينشأ من جراء ترجمة physis أرسطو بـ «الطبيعة nature»^(١٥٤). وبالفعل، إن أرسطو، في المعجم الفلسفي الذي أدرجه في مقالة «الدال» من كتاب «ما بعد الطبيعة» والذي شرح فيه نحواً من ثلاثين مصطلحاً، يميز في «الطبيعة» خمسة معانٍ ليس بينها معنى واحد يمت بصلة وثيقة إلى «الطبيعة» بمفهومها الحديث. فـ «الطبيعة تقال، بمعنى أول، لتولد ما ينمو». و«الطبيعة، بمعنى ثانٍ، هي العنصر الأول المباطن الذي منه ينمو ما ينمو»، مثل البذرة أو النطفة. والطبيعة ثالثاً «مبدأ الحركة الأول لكل موجود طبيعي». ويطلق اسم الطبيعة رابعاً على «المادة الأولى التي يأتي منها أو يصنع منها شيء اصطناعي».

(١٥٢) ما بعد الطبيعة، مقالة الألف الكبرى، ٨٩٢ - ١ - ٨٩٢ ب، ص ١١ - ١٥؛ ومقالة الإيسيلون، ١٠٢٥ ب - ١٠٢٦ أ، ص ٣٢٨ - ٣٣٤. وقد رفض أرسطو أصلاً تطبيق الرياضيات على علم الطبيعة لأن الرياضيات هي علم ما هو متحرك وأزلي مثل الأجرام السماوية، ولا يجوز أن تنحط إلى علم ما هو متغير وزائل كالطبيعة.

(١٥٣) السماع الطبيعي، ك ٢، ١٩٤ ب، م ١، ص ٦٤.

(١٥٤) أوغستان مانسيون: مدخل إلى الطبيعيات الأرسطية، مصدر آلف الذكر، ص ٩٣.

فالقنر مثلاً طبيعة التمثال . . . والخشب طبيعة الأشياء التي من خشب». والطبيعة خامساً وأخيراً «تقال لماهية الأشياء الطبيعية»، أي الصورة التي تؤول إليها المادة الأولية بعد اكتمال صيرورتها. ويخلص أرسطو نفسه إلى القول: «من كل ما قلناه ينتج أن الطبيعة، في معناها الأول والأساسي، هي جوهر الموجودات التي يكمن في ذاتها، وبما هي كذلك، مبدأ حركتها»^(١٥٥). وقد توقف أكثر الشراح عند هذا التعريف ليستخلصوا منه تعارض الطبيعة، التي مبدأ حركتها في الشيء ذاته، مع الفن، الذي مبدأ حركته في شيء آخر أو في صانعه. وبدون أن نطعن في صحة هذا التفسير للتمييز الأرسطي بين المطبوع والمصنوع، فإننا سنلاحظ أن هذا التفسير، فضلاً عن أنه يضرب صفحاً عن الطبيعة الخارجية، أي مملكة الجماد كما كانت تسمى في «دروس الأشياء»، لا يقيم اعتباراً لعنى الحركة عند أرسطو ونصاها الانطولوجي. فالحركة عند أرسطو، وتحديداً في عالم ما دون فلك القمر، ليس لها ذلك النصاب الرفيع الذي بواه إياه علم الميكانيكا وعلم الديناميكا الحديثان. فالحركة الأرسطية تغير كيفي، أكثر منها نقلة قابلة للقياس الكمي في المكان. فهي ليست حركة نقلية ولا محلية، بقدر ما هي أولاً وأساساً تولد وفساد. وبدلاً من أن تكون علامة انتظام، فهي بالأحرى علامة انشقاق، وبالتالي انحطاط. ومآلها إنما هو إلى موت واندثار، وعلى حد تعبير أرسطو نفسه: من الوجود إلى اللاوجود. وبالمقابل فإن موجودات العالم العلوي هي وحدها التي تعرف الحركة النقلية، النظامية، الدائرية، التي لا يصاحبها تولد أو فساد، ولا يتمخض عنها هدر أو ضياع. فالأجرام السماوية تتمتع بامتياز ما أسماه بيري أوبنك «الحركة اللامتحركة mouvement immobile»^(١٥٦). فهي من طبيعة إلهية، وهي أقرب الموجودات إلى الله لأن الله نفسه لا حركة، وحركتها هي، بحكم دائريتها وتكرارها الأزلي، أقرب بدورها إلى أن تكون لا حركة.

● هذا المعنى الانحطاطي للحركة، مبدأ وجود الطبيعة في فلك ما دون القمر، هو ما استبقاه العصر الوسيط المسيحي من سائر معاني الحركة عند أرسطو، فأسس نفسه، على العكس تماماً مما يفترضه ناقد العقل العربي، في قطعة تامة مع العلم

(١٥٥) ما بعد الطبيعة، مقالة الدال، ١٠١٤ ب - ١٠١٥ أ، ص ٢٥٤ - ٢٥٧. وانظر كذلك السماع الطبيعي: «الطبيعة هي مبدأ وعلة للحركة والسكون للشيء الذي تكمن فيه مباشرة، بالماهية لا بالعرض» (ك ٢، ١٩٢ ب، م ١، ص ٥٨).

(١٥٦) بيري أوبنك: مشكلة الوجود لدى أرسطو Le problème de l'être chez Aristote، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة الثانية، باريس ١٩٩٤، ص ٤١٨.

الطبيعي باعتباره علم الأشياء الفانية. فالعصر الوسيط المسيحي هو، بحصر المعنى، عصر تألهي. وأمام قطب الله، فإنه لا مكان لأي قطب آخر. وبنية الكون المسيحي هي، على كل حال، بنية هرمية. والهرم لا يمكن أن يكون له سوى رأس واحد؛ وأما ما دون الرأس فتراتبات مبخوسة القيمة طرداً مع نزولها وابتعادها عن الرأس. والطبيعة إنما تحتل مكانها في قاعدة الهرم السفلى. فصحيح أنها من خلق الله، ولكن بما أنها دعامة النفس فهي لا تتمتع حتى بامتياز الخلاص الاخروي الذي هو من حصة الانسان. فليس للطبيعة من مصير آخر، في التصور المسيحي، سوى الاندثار مع نهاية العالم التي كانت تبدو لأهل العصر الوسيط قريبة للغاية.

وفضلاً عن أن المسيحية هي، لاهوتياً، ديانة خلاص، فإن تجربتها التاريخية في القرون الثلاثة الأولى من وجودها، ما زادت إلا إهمالاً وازدراء وتعالياً تجاه الطبيعة. فالمسيحية الأولى، بحكم الاضطهادات الرومانية، مسيحية استشهادية في منطقتها. فمن أجل إنقاذ الروح، كانت الامانة، أي التضحية بالجسد الطبيعي، هي محور تصورهما للعلاقة مع العالم الخارجي. فخلاص الانسان خلاصه من طبيعته الطبيعية، بل من أسر الطبيعة ككل^(١٥٧).

وأخيراً، فإن فكرة الطبيعة نفسها، بقدر ما كانت مورثة من الاغريق، كانت تبدو للاهوتي الشطر الأول من العصر الوسيط فكرة وثنية. والقديس اغسطينوس، أشهر آباء الكنيسة اللاتينية، الذي يمثل فلسفياً نهاية الأزمنة القديمة وبداية العصر الوسيط، هو من أعطى لسائر اللاهوتيين المسيحيين من بعده ايقاع الموقف المسيحي السلبي من الطبيعة وعلمها. ففي كتاب التعليم الديني Enchiridion الذي وضعه يرسم معتنقي المسيحية قال: «عندما يطرح علينا السؤال الذي يتعلق بمعرفة ما نعتقد ونؤمن به في موضوع الدين، فلا ضرورة لسبر طبيعة الأشياء، كما فعل أولئك الذين سماهم الاغريق بالطبيعيين. وليس علينا كذلك أن نخشى من أن يكون المسيحي جاهلاً بقوة وعدد العناصر - عدد الأجرام السماوية ونظامها وكسوفاتها؛ صورة السماء؛ أنواع وطبيعة الحيوانات والنباتات والأحجار والينابيع

(١٥٧) الواقع إن هذا الموقف المسيحي ضد الطبيعة في الشطر الأول من العصر الوسيط يجد مقدماته الفلسفية لدى أفلاطون، الذي كان بمعنى من المعاني مسيحياً قبل الأوان؛ فأنلاطون هو صاحب صيغة «الجسد قبر النفس»، وهو من أرسى على قاعدة نظرية مثينة ثنائية الجسم الأرضي والنفس الألهية، وهو أخيراً من جعل مهمة الفلسفة «التدرب على الموت» (انظر بوجه خاص محاورة فالدن، ٦٣ - ٨٤ هـ).

والأنهار والجبال؛ الحوليات والمسافات؛ نذر اقتراب العاصفة؛ أو آلاف الأشياء الأخرى التي اكتشفها أولئك الفلاسفة أو حسبوا أنهم اكتشفوها... فحسب المسيحي أن يعتقد أن العلة الوحيدة لجميع الأشياء المخلوقة، السماوية أو الأرضية، المنظورة أو اللامنظورة، هي طيبة الخالق، الله الذي لا إله غيره؛ وحسبه أن يؤمن بأنه لا وجود لشيء، عداه سبحانه، لا يستمد وجوده منه سبحانه»^(١٥٨).

لذا فإن المرء ليدهل - لا نجد تعبيراً أخف من هذا - عندما يقرأ بقلم ناقد العقل العربي، ودوماً في معرض المقابلة الضدية مع هذا العقل، أن الطبيعة ثابت دائم في «بنية الفكر اللاتيني المسيحي»، وليذهل أكثر بعد عندما يقال له إن حضورها الاستقطابي هذا يقابله «غياب الله أو أية قوة أخرى مفارقة في بنية هذا الفكر». ثم يزيده ذهولاً بعد هذا كله أن يستشهد ناقد العقل العربي بالفكرة اللاهوتية المسيحية عن «تجسيد الله في المسيح» ليستخلص من ذلك وقوف «الله والانسان في قطب، والطبيعة في قطب مقابل» في بنية العقل الأوروبي في طوره المسيحي اللاتيني.

ولئن يكن النص الذي أوردناه للقديس أغسطينوس كافياً ليشهد، على العكس، على مدى كلية حضور الله وكلية غياب الطبيعة في الفكر اللاتيني المسيحي، فإن الاستشهاد بواقعة «التجسد» من قبل ناقد العقل العربي يتم عن سوء تأويل لهذه الواقعة وعن سوء توظيف معاً. فلو صح أن «التجسد» يجمع بين الله والانسان ويجعل منهما طرفاً واحداً في مقابل الطبيعة^(١٥٩)، فإن هذه «التجلية» ينبغي أن تحتسب للفكر المسيحي اليوناني الشرقي قبل أن تحتسب للفكر المسيحي اللاتيني الغربي. فآباء الكنيسة الشرقيون، الذين كتبوا باليونانية، هم الذين خاضوا في أحز المساجلات وتزعمو الانشاقات في داخل المسيحية حول طبيعة المسيح. ثم إن واقعة التجسد ما كانت تعني ولا تستتبع أي تقطيب للطبيعة ولو «كطرف مقابل». بل على العكس: فبدلاً من تأسيس فيزيولوجيا أو فيزيولوجيا مضادة، فقد مهدت لتأسيس انتروبولوجيا. ففكرة التجسد أحدثت بالفعل انقلاباً في نظام القيم: فقد

(١٥٨) أوردته توماس كوهن في: الثورة الكوبرنيكية، مصدر آنف الذكر، ص ١٢٣. والجدير بالذكر أن هذا الموقف السلبي من الطبيعة «الوثنية» بقي مستمراً في التقليد المسيحي إلى مطلع القرن الثامن عشر ووجد حمايه في شخص مؤلف «البحث عن الحقيقة»، مالبرانش - مثل الحدائق الأوروبية في نظر ناقد العقل العربي - الذي لم يتردد في دمج فكرة الطبيعة بأنها «فكرة مضادة للمسيحية ورساية باقية لدى اللاهوتيين من الفلسفة الوثنية».

(١٥٩) تكوين العقل العربي، ص ٢٨.

مثلث، على حد تعبير غوسدورف، «إعادة اعتبار انطولوجية للشرط الانساني»^(١٦٠). فالرباط الوثيق الذي كان يقيمه الفكر اليوناني بين الشيولوجيا والكسمولوجيا تحول، مع المسيحية وفكرة التجسد، إلى تفصل بين الشيولوجيا والانثروبولوجيا، مع تهميش في الوقت نفسه للكسمولوجيا والفيزيولوجيا. فالبشرية الفانية، لا الأجرام السماوية الأزلية، باتت هي شعب الله المختار. وأضحى الانسان، لا الكون، هو في مركز الخلق. وتحرر من الحتمية الكسمولوجية ليغدو الصانع الشخصي لمصيره، وإن بتدخل من النعمة الالهية. ويدهي أن الانسان، في العالم الديني للعصر الوسيط، ما كان له أن يستقل بنفسه في سؤدد تام: فهذه سيرورة لن ترى النور إلا ابتداء من القرن الثامن عشر. ولكن فكرة التجسد، بالتضامن مع فكرة الخلق الالهي، أعنتت الانسان من شرطه الحيواني وجعلته أكمل مخلوقات الله بعد أن كان في الفكر اليوناني أول الحيوانات أو «الحيوان الأكثر طبيعية» بحسب تعبير أرسطو. وإذا شئنا استعارة المفردات التقنية لفلسفة العصر الوسيط قلنا إن هذه الترقية للانسان، المحدودة بالإطار اللاهوتي للعصر، ما كان لها أن تزرع مفهوم الانسان، بل فقط «علته البلية *raison séminale*». ولسوف تحتاج هذه البذرة إلى عشرة قرون على الأقل كيما تنتش. وذلك هو إنجاز الحدأة التي ما زالت تترى فصلاً.

هل هذا معناه أننا ننكر أن يكون العصر الوسيط اللاتيني المسيحي عرف أي شكل من أشكال «الطبيعة»؟ إن هذا هو بالاجمال رأي أولئك الذين يعتقدون من الباحثين والمؤرخين أن العصر الوسيط بجملته لم يكن إلا وقتاً ضائعاً بالنسبة إلى الثقافة. ولكن إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الفضاء العقلي للثقافة الوسيطة ليس هو عين الفضاء العقلي للعلم الراهن، وأن العالم الوسيطي كان لاهوتياً قبل أن يكون طبيعياً أو كيميائياً، وأنه ما كان على كل حال يسكن العالم عينه الذي يسكنه عالم الأزمنة الحديثة، فلا بد لنا من الاعتراف في هذه الحال بأن العصر الوسيط اللاتيني عرف هو الآخر ضرباً من «الطبيعة»، بدون أن يترتب على هذا الاعتراف أن «الطبيعة الوسيطة مطابقة لطبيعة الفلسفة اليونانية أو لطبيعة العلم الحديث»^(١٦١). فالطبيعة الوسيطة مرادفة للضرورة. فحيثما وجد تواتر لظاهرة بعينها، فهذا معناه

(١٦٠) جورج غوسدورف: أصول العلوم الانسانية، مصدر آف الذكر، ص ١٥١.

(١٦١) اتين جاسون: «العصر الوسيط والطبيعة»، في: روح الفلسفة الوسيطة *L'esprit de la philosophie médiévale*، منشورات فران، الطبعة الثانية، باريس ١٩٦٩، ص ٣٤٦.

وجود طبعية آمرة لها. فكل ما يحدث بانتظام هو نتيجة طبيعية لعلته. ولكن العلل الطبيعية هي علل ثوانٍ، وتعبير آخر: علل معلولة. وخلف كل معلول يكمن قصد إلهي. فالله هو معلل العلل، كما كان يقول إخوان الصفاء، أو مسبب الأسباب كما سيقول الغزالي. وتدخل الله على صعيد العلل، بحيث تنفك رابطة اللزوم بينها وبين معلولاتها، هو ما يفسر المعجزة. والحال أن الكون الوسيطى، كما يلاحظ اتين جلسون كبير مؤرخى فلسفة القرون الوسطى، عامر بالمعجزات. فما دامت الطبيعة الوسيطية تنشق عن الله بحرية مشيئة، لا عن فيض ضرورى، فهذا معناه أن الله قادر على أن يؤتى معلولات العلل الثوانى بدون هذه العلل، أو حتى أن يؤتى معلولات تعجز عنها هذه العلل^(١٦٢). وإذا كانت المعجزة تنبى من وجهة النظر البشرية لاعقلانية لأنها تحرق القانون الطبيعى، فإنها تحتفظ بمعقوليتها تامة من وجهة نظر الله. ولهذا فإن اللاهوت، أى العلم بالمقاصد الإلهية، يتقدم فى المنزلة، كما فى العقلانية، على العلم الطبيعى. ومهما يكن من أمر، فإن العصر الوسيط المسيحي اللاتيني كان معنياً بتطوير العلم الأول أكثر منه بتطوير العلم الثانى. وعلى كل حال أيضاً، كان لا بد للعصر الوسيط اللاتيني أن يدخل فى شطره الثانى ليكتشف العلم الطبيعى بما هو كذلك. فحتى نهاية القرن الحادى عشر ما كان الوسيطيون يعرفون من علم الطبيعة سوى التأويل الميتافيزيقي أو الرمزي لقصة نشأة الكون فى سفر التكوين من العهد القديم من الكتاب المقدس، وهذا بالاستناد إلى معطيات وشذرات متسربة من الأفلاطونية والهرمسية والأفلاطونية المحدثه. وإنما ابتداء من النصف الأول من القرن الثانى عشر، كما يفيدنا مؤرخ «الفلسفة الوسيطية»، بدأ الوسيطيون يكتشفون «أرسطو والعلم الطبيعى العربى»^(١٦٣). وهذه مفاجأة ليست بهينة بعد كل توكيدات ناقد العقل العربى عن طلاق هذا العقل مع الطبيعة المعقود عصمتها للعقل اليونانى - الأوروبي حتى فى طوره المسيحي اللاتيني. ولنترك لمؤرخ «الفلسفة الوسيطية» دوماً أن يقلب دعوى ناقد العقل العربى رأساً على عقبها: «إن ترجحات السماع الطبيعى والثولد والفساد والسماء لأرسطو، مصحوبة بأعمال ابن سينا وابن رشد، كانت هى المؤشر [فى فلسفة العصر الوسيط] لظهور علم طبيعى متحد بموضوع مخصوص: الطبيعة

(١٦٢) المصدر نفسه، ص ٣٥٩.

(١٦٣) آلان دي ليبيرا: الفلسفة الوسيطية *La philosophie médiévale*، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة الثانية، باريس ١٩٩٢، ص ٥٣.

ونظرية الحركة والمتحرك^(١٦٤). والحال أن ناقد العقل العربي لا يكتفي بأن يعتمد ما استورده الفكر المسيحي اللاتيني عن طريق الترجمة «ثابتاً بنهياً»، بل يسقط هذا الثابت عن البنية العقلية للمصدر الذي جاءت منه هذه الترجمة: أي الفكر العربي الاسلامي. فمرة أخرى تقترون المزايدة بمناقضة. والخطير في الحالتين أنهما تتمان على حساب الحقيقة التاريخية.

● من وجهة نظر الحقيقة التاريخية، لا من وجهة نظر الرغبة الايديولوجية المسبقة في المضاربة على العقل العربي، فإن دعوى ناقد هذا العقل ينبغي أن تعكس بمقدار ١٨٠ درجة: فلتن يكن رأس الهرم في الحضارتين اللاتينية المسيحية والعربية الاسلامية يحتله قطب الله بلا منازع، فإن القاعدة التي توسعها الثانية لقطبي الطبيعة والانسان أوسع بما لا يقاس من تلك التي توسعها لهما الأولى. وهذا لأسباب أربعة:

أولاً - إن التجربة التاريخية للدين الاسلامي معاكسة تماماً للتجربة التاريخية للدين المسيحي في القرون الأولى. فالمسيحية عاشت هذه القرون تحت الأرض إن جاز التعبير، دفعاً عن نفسها لشر الاضطهادات، وصاغت لاهوتها الأول بمنطق استشهادي يعطي الأولوية للحياة الأبدية على الحياة الفانية، وبالتالي للانسان الروحاني على الانسان المادي بحسب تعبير القديس بولس. أما الإسلام فقد مضى بسرعة، بعد فترة وجيزة من الاضطهاد والمهاجرة، يؤسس نفسه في دين غالب وفي دولة متصرة ما قبض للمسيحية أن تعرف مثيلاً لها إلا بعد تنصر قسطنطين في القرن الرابع الميلادي^(١٦٥). وعلى حين أن خلاص النفس كان الهم الأول للمسيحية الأولى بعيداً عن شاغل علم الطبيعة والسياسة الأرضية، فإن الإسلام الأول، المؤسس نفسه في دولة، ما كان له أن يتعقل ذاته إلا بوصفه ديناً ودنيا معاً. ومن ثم فإن التضامن كان محتوماً بين تطور العلوم الدينية والعلوم الدنيوية. وليس من قبيل الصدفة أصلاً أن يكون الدين نفسه قد أسس نفسه في علوم، مثل علم التفسير وعلم الحديث وعلم الفقه وعلم الفرائض، فضلاً عن علم الكلام. وبدون أن يكون الاسلام جهل الروحانيات الشخصية كما تتمثل في أدبيات الزهد والتصوف، فإنه ما كان له أن يكتفي بها. فتحويل الدين إلى منظومة من القواعد

(١٦٤) المصدر نفسه، ص ٥٦ - ٥٧.

(١٦٥) ربما كان الفارق الأساسي من هذا المنظور بين الاسلام والمسيحية أن الأول دخل بسرعة في طوره «الديني»، بينما بقيت المسيحية في القرون الأربعة الأولى «مكية».

والعلوم الموضوعية كان ضرورياً للوفاء بحاجات مجتمع مدنى وسىاسى نظم نفسه على أساس هذا الدين. وما كان يمكن ترك الأمور، كما فى المسيحية الأولى، للاجتهاد الشخصى. فالمدينة الاسلامىة، بعكس مدينة المسيحية الأولى، مدينة واقعية. وما انتظرت المسيحية قروناً عدة لتطوره باسم القانون الكنسى، كان على الاسلام، الحامل لمجتمع ودولة معاً، أن يطوره من القرن الأول باسم علوم المعاملات. وكما لم يعرف الاسلام تلك الثنائية الحادة التى عرفتها المسيحية بين النفس والبدن، كذلك فإنه لم يقم بين علوم الدين وعلوم الدنيا الانقطاع الذى عرفته الحضارة الأوروبية لصالح الأولى فى طورها الوسيطى اللاتينى ولصالح الثانية فى طورها الحديث والمعاصر. وبعيداً عن أى شاغل تفاخرى، فإننا نستطيع أن نقرر بكل طمأنينة أن ما من حضارة، قبل الحضارات الحديثة، أنجبت مثل ذلك القدر من العلماء الذين أنجبته الحضارة العربية الاسلامىة وأقرت لهم باستقلالية نسبية كبيرة فى ميادين الطب والصيدلة والكيمياء والرياضيات والطبيعىات والبصريات والفلاحة والحيوان والفلك والحيل^(١٦٦). وكتب العلوم كانت، حتى منذ أحصاها ابن النديم فى سنة ٣٧٧ هـ، تعد بالآلاف. وهذا بدون أن نتحدث عن الفلاسفة الذين كان أكثرهم من العلماء، والذين كانت الطبيعىات، بالإضافة إلى الإلهيات والمنطقيات والأخلاقيات، تبدأ ثابتاً فى برنامج الفلسفى.

ثانياً - لئن تكن المسيحية ديانة خلاص، فإن الاسلام قد يكون قابلاً للحد بأنه ديانة تكليف. والتكليف حقوق لله على الإنسان أن يؤديها. فإذا أداها صارت له إزاء نفسه وإزاء دنياه حقوق من حقه، بل من واجبه، أن يتمتع بها. ولقد ميز الاسلام نفسه بنفسه عن المسيحية بموقفه النقدي من الرهبانية^(١٦٧). ولئن تكن بعض آيات القرآن قابلة للتفسير باتجاه زهدى^(١٦٨)، فإن آيات أخرى تأخذ من دعاة الزهد موقفاً نقدياً^(١٦٩). وإذا كانت النزعة الزهدية أفسحت هامشاً واسعاً للتصوف فى الاسلام، فإن النزعة المتعية المضادة قد أعطت دفعة كبيرة لتطور العلوم

(١٦٦) إن الاستقلالية النسبية فى العلوم الدنيوية يؤسس لها دينياً قول مشهور للرسول: «أنتم إدرى بأمر دنياكم».

(١٦٧) «وآيتاء الانجيل وجعلنا لى قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية ابتدعوها - ما كتبناها عليهم - إلا ابتغاء رضوان الله» (الحديد، ٢٧).

(١٦٨) «وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور» (الحديد، ٢٠).

(١٦٩) «يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا، إنه لا يحب المسرفين. قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيات من الرزق» (الأعراف، ٣١ - ٣٢).

الدنيوية. فالاسلام لم يعرف - قبل ابتداء انحطاط الحضارة العربية الاسلامية - معضلة تضاد الدين والعلم التي عرفتھا المسيحية. وقبل انغلاق الحضارة العربية الاسلامية على نفسها، فإننا لا نقع في القرون الخمسة الأولى على أغسطسينوس إسلامي يغسل يديه بكل طمأنينة ضمير من علوم الدنيا والطبيعة. ولا شك أن كلمة السماء (والسماوات) ترد في القرآن نحواً من ٣١٠ مرات، ولكن كلمة الأرض ترد بدورها نحواً من ٤٢٠ مرة. وإغراء القطيعة مع العالم - وبالتالي مع العلم - أكبر بكثير في المسيحية منه في الاسلام. فيسوع كان ضرب بنفسه المثل: «ليست مملكتي من هذا العالم»^(١٧٠). ولكن مملكة الاسلام، بحكم تجربته التاريخية، كانت في السماء والأرض معاً. ومن هنا الفارق في الحساسية لإزاء العلم. فقد أمكن للحضارة العربية الاسلامية في طورها الديني - وعلى الأخص قبل انغلاقها الانحطاطي على نفسها - أن تكون ذات صبغة علمية غامقة؛ بينما ما صارت الحضارة المسيحية الغربية علمية إلا بقدر ما كفت عن أن تكون دينية^(١٧١).

ثالثاً - لئن تكن الواقعة الأساسية في المسيحية هي تجسد الله في المسيح، فإن الواقعة الأساسية المعادلة في الاسلام هي تكلم الله في القرآن. ولئن تكن واقعة التجسد تخاطب في الانسان وجدانه، فإن واقعة التكلم تخاطب عقله. فالمسيحية في التحليل الأخير قصة. أما الإسلام فخطاب موجه إلى العقل. والمسيحي مطالب، أكثر ما هو مطالب، بـ«الاقتداء بالمسيح»^(١٧٢). أما المسلم فمطالب بـ«الفهم عن الله» كما كان يقول المحاسبي. ومن هنا فإن القرآن دعوة دائمة إلى تشغيل الذهن لفهمه واستيعابه تفسيراً وتأويلاً واستنباطاً^(١٧٣). هذا الاستحثاث الدائب لمران العقل هو ما يبيح لنا أن نصف الحضارة العربية الإسلامية بأنها حضارة لوغوس مكتوب. فهي

(١٧٠) انجيل يوحنا، الفصل ١٨، الآية ٣٦.

(١٧١) ينبغي أن لا نسوي بين علم الحضارة العربية الاسلامية وعلم الحضارة الغربية الحديثة، لا من حيث مستوى التطور فحسب، بل كذلك وأساساً من حيث النصاب الاستعماري: فالأخيرة هي وحدها التي أمكن لها، بفضل علمتها، أن توفر للعلم استقلالية تامة وسروداً ذاتياً كاملاً.

(١٧٢) هذا هو عنوان واحد من أشهر كتب التقوى المسيحية، والمرجح أن واضعه هو القس توماس كمييس في القرن الخامس عشر. والكتاب حث على الحياة الداخلية والروحية، ودعوة للانسان للانفصال عن نفسه وعن العالم، ولتقديم الصلاة على المعرفة والقراءة، ولغارقة النفس عالم الطبيعة لتلوذ بعالم النعمة. و«الاقتداء بالمسيح» هو أكثر كتب المسيحية رواجاً وترجمة إلى لغات العالم المختلفة بعد الانجيل.

(١٧٣) الاستنباط: منهج المتصرف في فهم القرآن.

بامتياز حضارة كتاب، لا الكتاب بألف ولام التعريف من حيث هو وعاء للوحي فحسب، بل كذلك الكتاب من حيث هو وعاء المعرفة والأداة الوحيدة لإنتاجها وتداولها. ومن وجهة النظر هذه، فإن ما من حضارة أخرى من الحضارات المكتوبة تصمد للمقارنة مع الحضارة العربية الإسلامية، وهذا بانتظار الثورة المعرفية للأزمة الحديثة التي ستكرس نمطاً حضارياً جديداً بصفة نوعية: حضارة العلم ووعائه: الكتاب المطبوع.

رابعاً - وربما أولاً من حيث الترتيب التاريخي - لقد قامت الحضارة المسيحية اللاتينية على قطيعة لغوية مع التراث اليوناني أو المكتوب باليونانية. وهذه القطيعة أتاحت للبعد اللاهوتي في هذه الحضارة أن يحتل كامل مساحة الوعي بدون أن يضطر إلى أن يجرّ معه «الثقل الميت» للطبقيات الأرسطية والكسمولرجيا اليونانية «الوثنية». وقد لا يكون من قبيل الصدفة أن يحمل أشهر كتب اللاهوت المؤسسة لهذه الحضارة عنوان «مدينة الله»^(١٧٤). وبالمقابل، فإن الحضارة العربية الإسلامية قد رأت النور على قاعدة من الاتصالية مع التراث اليوناني ومع المسيحية الشرقية الناطقة أو الكتابة باليونانية. فالنخبة المثقفة السريانية، التي صانت التراث اليوناني وساهمت في إغنائه، هي عينها التي نقلت هذا التراث، عندما تعربت أو أسلمت، إلى اللغة العربية ومارست فعاليتها - بالتضامن مع النخبة الفارسية - في تكوين العقل العربي في «عصر التدوين» في استمرارية مع التقاليد الفلسفية والعلمية لثقافة الحوض الشرقي من البحر الأبيض المتوسط التي كانت راكمت تراثاً يجاوز في العمر ألف سنة. وبما أن الثيولوجيا اليونانية ما كانت تتفق كثيراً مع المطلقات اللاهوتية للديانة الإسلامية الجديدة، فقد جرى في مرحلة أولى على الأقل نقل التراث المنطقي والطبيعي حصراً، وهذا ما أبقي هامش الإنسان والطبيعة في بنية الفكر العربي الإسلامي أوسع بما لا يقاس من هامشهما في بنية الفكر اللاتيني المسيحي. وليس من قبيل الصدفة أن يكون «الطبيعي» أرسطو هو الذي فرض نفسه من البداية - وإلى النهاية - في الساحة العقلية العربية الإسلامية، بينما لم يتعاط الشطر الأول من

(١٧٤) في هذا الكتاب، الذي كتبه القديس اغسطينوس في آخر حياته، يرد كبير آباء الكنيسة اللاتينية - الذي كان بالمناسبة يكره اللغة اليونانية - التهمة الموجهة إلى المسيحيين بأنهم هم المسؤولون، بمقاطعتهم أكهة روما، عن اجتياح قبائل القوط للمدينة الحائلة وإعمالهم فيها يد النهب والنهب على مدى ثلاثة أيام متوالية، مؤكداً أن هذه «الشور المادية» قد تكون تحذيراً من الله للمسيحيين الذين ما زالوا متمسكين بمتع الدنيا، وإن الشر «الحقيقي» لا يمكن أن يأتي من عنف خارجي، بل فقط من النفس الداخلية الأمارة بالسوء.

العصر الوسيط اللاتيني إلا مع «الإلهي» أفلاطون^(١٧٥). ومهما يكن من أمر، فإننا نملك دليلاً مادياً لا يدحض على أن «الطبيعة» و«الإنسان» كانا من المفاهيم التي شقت طريقها في وقت مبكر من الثقافة اليونانية أو المكتوبة باليونانية إلى الثقافة العربية الإسلامية بوساطة سريانية. فمن أولى الكتب التي نقلت إلى العربية - والعناوين دالة هنا بحد ذاتها - كتاب «سر الخليفة وصناعة الطبيعة» وكتاب «في طبيعة الإنسان». الأول منسوب إلى «بليمنوس الحكيم»، وهو في الواقع موضوع باليونانية في القرن السادس الميلادي بقلم أو بترجمة القس السرياني «ساجيوس»، الذي «كان منزله بنابلس». والثاني من تأليف أسقف حمص السرياني «نميسيوس» في مطلع القرن الخامس الميلادي. الأول تصفه محققته، أورسولا وايسر، بأنه «موسوعة في العلوم الطبيعية»، والثاني بأنه «رسالة في الأنتروبولوجيا»^(١٧٦). وما يبعث على الإعجاب في الكتابين، رغم أنهما محرران بقلم رجلين دين، أنهما يصدران عما لن نتردد في أن نسميه نزعة طبيعية وإنسانية حقيقية. فصحيح أن نظرية الخلق الإلهي تشغل الفصل الأول بتمامه من الكتاب، وأن الله ماثل في الفصل بكلية حضور بوصفه «علة العلل»، ولكن على مستوى هذه العلل المعلولة فإن مؤلف «سر الخليفة وصناعة الطبيعة»، وما أدرجه فيه من فصول «في طبيعة الإنسان»، يصبر، بعناد علمي يمكن وصفه بأنه سابق لأوانه، على تقديم تفسير محض طبيعي للطبيعة، ومحض بيولوجي للإنسان. فعدا العرض الموسوعي لعالم الآثار العلوية وممالك المعدن والنبات والحيوان (بما فيه الإنسان)، والذي يستغرق أربعة أخماس الكتاب، فإن المبدأ التفسيري الذي يعتمد عليه هو القانون الطبيعي أو ما في معناه. ف«الطبايع ثابتة على حالها لا زيادة فيها ولا نقصان»، و«كل خلقة خلقت من طبيعة هي من تلك الطبيعة تكون معها حيث كانت وتزول معها حيث زالت»، و«كل مولود تولد من طبيعة واحدة من الطبايع، فهو اليوم يتولد منها كما [كان] تولد». ومن ثم فإن المعجزة أو مفهومها غائب تماماً عن «صناعة الطبيعة». ف«الأشياء تتولد على أجناسها وأسنانها». وإذا اتفق أن تولد في الطبيعة مولود على غير سنخه فإنما «بفعل طبيعة

(١٧٥) لا شك أن قامة أرسطو المديدة طغت بدورها على الشطر الثاني من العصر الوسيط اللاتيني، ولكن هذه المرة بوساطة عربية.

(١٧٦) سر الخليفة وصناعة الطبيعة، وفي ذيله كتاب في طبيعة الإنسان، منشورات معهد التراث العلمي العربي، جامعة حلب، ١٩٧٩، المقدمة، ص ١٠ - ١٨. والدليل على قدم ترجمة هذين الكتابين، اللذين ستعاد ترجمتهما لاحقاً، هو أن المصطلح الفلسفي فيهما لم يكن قد استقر. فالهيوولي أو المادة تترجم بـ «السوس»، والجوهر بـ «الصميم».

أخرى». فالمعجزة ليست خرقاً للطبيعة، بل تدخل لطبيعة مغايرة. وذلك هو تعريفها الطبيعي: «كل ما يتولد من طبيعة بفعل طبيعة أخرى»^(١٧٧).

وتتضمن مع هذه النزعة الطبيعية نزعة إنسانية. فالتحول من نظرية الفيض الضروري إلى نظرية الخلق الإرادي نقل نصاب الإنسان إلى الكائن الأكثر كمالاً بين كائنات ما دون فلك القمر وجعله أقرب المخلوقات إلى خالقه: فهو، لا الأجرام السماوية الصماء، المخلوق على صورة الله. ولئن تأخر خلقه إلى «اليوم السادس» فما ذلك لتأخر رتبته، بل لتكون جميع مخلوقات الأيام الخمسة الأولى مسخرة في خدمته، بصفته «أتم الخلق طبيعة» و«أتم الطبائع جوهرًا». والمؤلف المختفي وراء شخصية «بليزوس الحكيم» لا يكتفم حماسه للإنسان: «إني رأيت أعلى من جميع الأشياء التي دونه ولذلك سميت إلهًا... ولأني لم أر في العالم شيئاً له عقل إلا الإنسان، فلذلك سميت ملك العالم»^(١٧٨).

ويدهي أن هذه النزعة الإنسانية، التي ترى في الإنسان «خالقاً لجميع الأشياء لقوة العقل التي خص بها»، وجدت ما يعزّزها في نظرية التكليف القرآنية التي تحدّ نفسها بمشروطية العقل: فإن بطل في القاصر أو المعتوه بطل التكليف. ولكن هذه النزعة الإنسانية، المعززة بنظريتي الخلق والتكليف، لا تبيح لنا أن نتحدث عن تقطيب للإنسان في الإسلام، كما في أية ديانة توحيدية أخرى، إلا على «جهة الفرض والتقدير» كما كان يقول ابن خلدون، لا على جهة «الأمر الواقع» و«النصاب الأبستمولوجي» كما يفترض ناقد العقل العربي الإسلامي الذي يمحور العلاقات داخل البنية الأبستمولوجية لهذا العقل حول قطبين، يضع «في أحدهما الله، وفي الآخر الإنسان». وتكفي في التذليل على ما نقول القرينة الإحصائية التالية: فقد ورد لفظ الإنسان في النص القرآني ٦٥ مرة، ولكن لفظ الله يرد أكثر من ٢٦٠٠ مرة. أي أنه في كل مرة يرد فيها اسم الإنسان مرة واحدة، يرد اسم الله أربعين مرة.

وبالمقابل، فإن قطب الطبيعة الذي يغيبه الجابري هو ما يحضر في الفكر العربي الإسلامي حضوراً راجحاً - ودوماً في إطار النسبية التي تسمح بها البنية الدينية لفكر العصر الوسيط الإسلامي والمسيحي على حد سواء - لا يصمد للمقارنة معه حضوره

(١٧٧) المصدر نفسه، ص ٣٩٣ - ٣٩٤.

(١٧٨) المصدر نفسه، ص ١٦٩ و ٤٢٤ و ٤٤٠.

المقلص إلى الحد الأدنى في الفكر اللاتيني المسيحي. ولن نتحدث هنا عن مئات الكتب التي وضعت في كل فن من فنون الطبيعة على حدة، ولا عن العشرات من أفذاذ العلم العربي الذين ما كان أحد منهم لاهوتياً^(١٧٩)، ولا عن أدب الطبيعة الذي ما عرفه الأدب اللاتيني المسيحي قط والذي أدرك ذروة تطوره بالمقابل في الشعر الأندلسي^(١٨٠). ولكن حسبنا أن نتوقف ههنا عند محطات ثلاث من النتاج العقلي في باكورة الحضارة العربية الإسلامية، وفي عصرها الذهبي، وفي طور أفولها.

● المحطة الأولى مع جابر بن حيان الذي مارس نشاطه برعاية الأسرة البرمكية في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، والذي قد تكون النصوص المنسوبة إليه أقدم نصوص «فلسفية» نحوزها في اللغة العربية. والحال أنه إذا كان جابر بن حيان وريثاً في الفلسفة لأفلاطون، فإنه في العلم الطبيعي (والمناطق) وريث لأرسطو. فطبيعياته هي الطبيعيات الكيفية كما تناولها الفلاسفة بعد أرسطو الذي كان أعلن أن «الطبيعة» بحكم احتوائها كلها على المادة - [والمادة تغير] - لا تصلح لأن يطبق عليها المنهج الرياضي^(١٨١). ولعل ناقد العقل العربي ما كان ليشن هجومه البالغ الضراوة - كما سرى - على جابر بن حيان بوصفه ممثلاً مبكراً لـ «العقل المستقيل» في الثقافة العربية لو أدرك أن «الكيمياء» هي العلم الطبيعي الوحيد الذي أبقي أرسطو بابه مفتوحاً منذ أن قطع الطريق لمدة ألف عام على الطبيعيات الكمية^(١٨٢). فكيمياء جابر بن حيان - ككل كيمياء أخرى قبل ثورة العلم الحديث - هي كيمياء الطبائع الأرسطية الأربع وتمازجها. ونصاها الأبتمولوجي هو فكرة قابلية الطبيعة للتحويل - «التدبير» - إلى طبيعة أخرى. يقول جابر في فصل من أولى رسائله التي جمعها بول

(١٧٩) ربما باستثناء ابن رشد الذي كان فيلسوفاً وطبيعياً وفقهياً، وباستثناء نصير الدين الطوسي الذي كان فيلسوفاً وعالم فلك وعالم كلام.

(١٨٠) إن الشعر مستبعد تماماً من دائرة التفكير «الأبتمولوجي» لناقد العقل العربي. ومن ثم فقد أحجزه أن يرى ليس فقط النزعة الطبيعية في الشعر الجاهلي والعباسي والأندلسي، بل كذلك النزعة الانسانية في شعر الغزل الذي أصاب تطوراً مبكراً في الحجاز (في مكة والمدينة حصراً) قبل أن يرحل نحو الأمصار: الشام والعراق والأندلس، ومن هذه الأخيرة نحو أوروبا مع شعراء التروبادور.

(١٨١) ما بعد الطبيعة، مقالة الألف الصغرى، ٩٩، ص ١١٨.

(١٨٢) الواقع أن تكعيم الطبيعة سيتأخر إلى القرن السابع عشر بانتظار «الثورة الغاليلية» التي ستعلن أن الأبجدية المكتوب بها كتاب الطبيعة هي الرياضيات.

كراوس جعل عنوانه: «القول في الطبيعة وتكوينها للأجناس وما فوقها وتحتها»: «إن الطبيعة كائنة من تضاعيف الكيفيات بالحركة والسكون، وابتداء تضاعيفها استزاج الكمية معها. فالطبيعة إذاً أربعة أشياء ابتداء: حركة وسكون بكيفية وكمية، وهذا هو جوهر الطبيعة. فإذا هي صارت كذلك انفطرت منها أربعة أشياء لا غير: حرارة وبرودة ويوسة ورطوبة، أوائل أمهات بسائط. ثم أحاطت الحركة والسكون والكيفية بتلك الأمهات، والكمية بعد اجتماعها، فكان أيضاً عنها جميع الأشياء الموجودات من لدن الفلك المنير إلى جميع الأجناس الثلاثة، أعني الحيوان والنبات والحجر»^(١٨٣). ولعل فضل جابر بن حيان الكبير لا يكمن في نتائج تجاربه «التدبيرية»، بل في «قانون إيمانه». فهو قد ردّ إلى العلم الطبيعي نصابه الأبستمولوجي الذي أنكره عليه الثيولوجيون من الفلاسفة. ففضلاً على دعوة من يقول إن «العلم لا يصل إلى ما في الطبيعة» يقول: «العلم يصل إلى ما بعد الطبيعة ويستخرجه، فكيف لا يصل إلى الطبيعة؟»^(١٨٤). بل إن جابر بن حيان، في دفاعه عن علمه الطبيعي وإمكانيته، يبتدع بدعة في تاريخ الفلسفة. فعلى عكس التقليد الأفلاطوني الذي وجدناه يعلن أنه لا علم بالطبيعة لأنه لا علم بالتغير، وعلى عكس التقليد الأرسطي الذي وجدناه يقر بإمكانية علم طبيعي ولكن بدون أن يرفعه إلى مقام الفلسفة التي تبقى وحدها مختصة بدراسة العلل الأولى، فإن جابر بن حيان يفصل ما بين العلم الإلهي والفلسفة ويجعل الأول مختصاً بعلم العلل ويكمل إلى الثانية مهمة دراسة المعلولات. ف«أحد العلم الإلهي أنه العلم بالعلة الأولى» و«أحد العلم الفلسفي أنه العلم بحقائق الموجودات المعلولة». و«أحد العلوم الإلهية أنها علوم ما بعد الطبيعة من النفس الناطقة والعقل والعلة الأولى وخواصها»، و«أحد الفلسفة أنها العلم بالأمور الطبيعية وعللها القريبة من الطبيعة من أعلى والقريبة والبعيدة من أسفل»^(١٨٥). نحن إذن - وهذا أقل ما يمكن قوله - أمام انقلاب إبستمولوجي، على الأقل من منظور تقطيع الطبيعة: ففي التقليد الأفلاطوني - الأرسطي السائد ليس من فلسفة بالطبيعة، وفي التقليد الذي حاول جابر بن حيان إرساءه ليس من فلسفة إلاً بالطبيعة. وبديهي أن العلم الإلهي ظلّ

(١٨٣) جابر بن حيان: «كتاب إخراج ما في القوة إلى الفعل»، في: غتار رسائل جابر بن حيان، تحقيق ب. كراوس، مكتبة المتن ببغداد، طبعة مصورة عن مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٣٥، ص ١٥ - ١٦.

(١٨٤) المصدر نفسه، ص ٧.

(١٨٥) المصدر نفسه، ص ١٠٤ - ١١٠.

عند جابر بن حيان يتقدم في الشرف - هكذا تشاء «إبستمي» العصر الوسيط بأسره - على الفلسفة تقدم «العلة الأولى» على «الموجودات المعلولة» - ولكن الكرامة الفلسفية التي رفع إليها علم الطبيعة كان يمكن أن تجعل منه، لو عاش في مطالع عصر النهضة، بيكوناً آخر، إن لم يكن فرنسيس بيكون مؤلف رسالة «في كرامة العلوم»، فعلى الأقل روجر بيكون الذي قال عنه كبير مؤرخي الفلسفة الألمان فلهم تينمان: «رجل عظيم كان يمكن أن يعطي الثقافة العلمية برمتها وجهاً جديداً واتجهاً جديداً فيما لو أمكن لعصره أن يفهم عمق تفكيره»^(١٨٦).

● المحطة الثانية عند إخوان الصفاء الذين وضعوا في مطلع القرن الرابع الهجري أول موسوعة في الحضارة العربية الإسلامية. فمن رسائلهم الإثنيتين والخمسين، المتناسكة أسلوباً وبنية ورؤية للعالم، خصصوا الرياضيات (العدد، الهندسة، الفلك، الموسيقى، الجغرافيا، النسب العددية والهندسية، إلخ). بست رسائل، والطبيعية (الهيولى والصورة، المكان والزمان، السماء والعالم، الكون والفساد، الآثار العلوية، المواليد الثلاثة: الحيوان والنبات والمعدن، تركيب الجسد، النطفة، الحاس والمحسوس، ماهية اللذات والآلام، الحياة والموت، إلخ). بسبع عشرة رسالة. وعلى هذا النحو، فإن الطبيعيات تُولف وحدها ثلث موسوعة إخوان الصفاء، وبإضافة الرياضيات تُولف نصفها. وإذا كان تعريفهم للفلسفة أن «أولها محبة العلوم، وأوسطها معرفة حقائق الموجودات، بحسب الطاقة الإنسانية، وآخرها القول والعمل بما يوافق العلم»، فعندهم أن «العلوم الفلسفية أربعة أنواع: أولها الرياضيات، والثاني المنطقيات، والثالث العلوم الطبيعيات، والرابع العلوم الإلهيات»^(١٨٧). وتشغل الطبيعيات تمام المجلد الثاني من الرسائل، أي نحواً من خمسمئة صفحة من أصل ألفين. ولكن ما يميز طبيعيات إخوان الصفاء ليس فقط صفتها الموسوعية، بل كذلك، وفي المقام الأول، طبيعتها الثنائية. فالطبيعة عند إخوان الصفاء علوية وسفلية، نفسية في تعيُنها العلوي، وطبيعية في تعيُنها السفلي. ولهذا جاز وصف طبيعياتهم بأنها أفلاطونية - أرسطية معاً. فمعلوم أن أفلاطون ما كان أنكر إمكانية علم طبيعي فحسب، بقدر ما أنكر أيضاً وأساساً فكرة الطبيعة بالذات. فعنده أن الطبيعة ليست سوى المبدأ الأول للحركة في الأشياء.

(١٨٦) نقلاً عن معجم الفلاسفة، إعداد جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٧، ص ٢٠٣.

(١٨٧) رسائل إخوان الصفاء، تحقيق بطرس البستاني، دار صادر، بيروت، بلا تاريخ، المجلد الأول، ص ٤٨.

وبصفتها هذه، فإنها لا يمكن أن تكون أي عنصر من العناصر الطبيعية التي أرجع إليها الفلاسفة القيسقراطيون مبدأ الأشياء والوجود. فالطبيعة ليست ماء ولا هواء ولا ناراً ولا تراباً. فهذه العناصر المادية لا يمكن أن تكون مبادئ، وبدلاً من أن تفسر الأشياء فإنها بحاجة هي نفسها إلى تفسير. ولا يمكن أن يفسرها سوى مبدأ أعلى منها ومن كل طبيعة. وهذا المبدأ لا يمكن أن يكون سوى النفس. وإذا كانت الطبيعة لا تعني سوى المبدأ الأول والأقدم، فليس غير النفس يجوز أن يطلق عليها اسم الطبيعة: فهي مبدأ المبادئ^(١٨٨). ولهذا فإن أفلاطون، بدلاً من نظرية في الطبيعة، يضع نظرية في النفس كما ذكرنا. فالفيزيقا، من حيث هي علم المبدأ الأول الذي اشتق منه كل وجود، علم غير ذي موضوع^(١٨٩). فالسيكولوجيا تعني غناه وتنوب منابه. والحال أن إخوان الصفاء، من دون أن يتطرقوا في أفلاطونيتهم إلى حد إلغاء فكرة الطبيعة وعلمها، قالوا بطبيعة نفسية حاکمة من أعلى للطبيعة المادية التي في أسفل. ومن هنا تميزهم لأنفسهم عن مشبتي الطبيعة ونفاتها في آن معاً. فالخلاف، غاماً كما عند أفلاطون، هو على معنى التسمية. فمشبتي الطبيعة من الفيزيولوجيين غاب عنهم أن الطبيعة مطبوعة وليست طابعة، وأنها غير فاعلة بذاتها بل بالنفس الكلية المنبثة فيها، ونفاتها من الثيولوجيين غاب عنهم أن الله نفسه، الذي لا فاعل غيره، لا يفعل مباشرة بل بالواسطة، والطبيعة هي واسطة فعل الله. يقول «الإخوان» في الفصل الذي يحمل عنوان «في ماهية الطبيعة» من رسالتهم الرابعة في «الاجسمانيات الطبيعية»: «كان الذين يتكلمون في الحوادث الكائنات، التي دون فلك القمر، من الحكماء والفلاسفة، ينسبون هذه الآثار والأفعال كلها إلى الطبيعة؛ وبما أن أقواماً من العلماء ينكرون أفعالها، وينكرون الطبيعة أيضاً أصلاً، احتجنا أن نذكر معنى قولهم: الطبيعة، ونبين أن الذين أنكروا أفعالها ذهب عليهم معنى الطبيعة، ولم يعرفوها، فمن ذلك أنكروا أفعالها. واعلم يا أخي، أيديك الله وإيانا بروح منه، أن الطبيعة إنما هي قوة من قوى النفس الكلية، منبثة في جميع الأجسام التي دون فلك القمر، سارية في جميع أجزائها كلها، تسمى باللفظ الشرعي الملائكة الموكلين بحفظ العالم وتدبير الخليقة، بإذن الله، وتسمى

(١٨٨) القوانين، ك ١٠، ٨٨٦ ب - ٨٩٩ د.

(١٨٩) بقدر ما تعني «الفيزيقا» علم المادة الأولى التي غدر منها الوجود، فقد يكون ثمة مجال لإقامة صلة اشتقاقية بينها وبين لفظ الأعمال الدالة على إثبات الوجود في اللغات السامية مثل بزغ وشرق وفتح. وثمة إشارات على كل حال في كتابات أفلاطون وأرسطو إلى أن لفظ الطبيعة باليونانية قديم ومجھول الأصل.

باللفظ الفلسفي قوى طبيعية، وهي فاعلة في هذه الأجسام بإذن الباري، جلّ ثناؤه. والذين أنكروا فعل الطبيعة إنما ذهب عليهم معنى هذه التسمية، وظنوا أنها متوجهة نحو الجسم، والجسم، من حيث هو جسم. لا فعل له البتة بالإجماع من الفريقين، بدلائل قد صحت وبراهين قد قامت. واعلم يا أخي بأن الذين أنكروا فعل الطبيعة يقولون إنه لا يصح الفعل إلا من حي قادر، وهو قول صحيح، ولكن يظنون أن الحي القادر لا يكون إلا بجسم، إذ كان على هيئة مخصوصة بأعراض تحلّه بزعمهم، مثل الحياة والقدرة والعلم وما شاكلها، ولا يدرون أن مع هذا الجسم جوهرًا آخر روحانيًا غير مرئي، وهي النفس، وأن هذه التي وصفوها من الأعراض بأنها حالة في الجسم هي التي تظهرها فيه، أعني النفس بفعلها في الجسم^(١٩٠). وفي نص تالٍ يشبه «الإخوان» الطبيعة بـ«آلة الدولاب»، والنفس الكلية التي تديرها بـ«الدابة المحركة» للدولاب والموصلة حركته «من آلة إلى آلة أخرى»: «فكذلك فعل الطبيعة، إنما هي حركة متصلة بها عن آلة فلكية محركة، دورية، مربوطّة بها النفس الكلية بقوة عقلية، تبدر عن مشيئة إلهية وعناية ربانية بأمر من هو لا يعلمه إلا هو». وبدون أن ينكر «الإخوان» أن الطبيعة «غرائبها لا تحصى وعجائبها لا تفى»، فإنهم ينكرون عليها الحرية: فما تبديه الطبيعة من أعمال «لا تفى ولا تبيد» في أشكال وأنواع والأوان متجددة بـ«مر الزمان وتغابر الأيام ومع كل لحظة من لحظات العيان في كل مكان» إنما تبديه «الشيء بعد الشيء بحسب ما يلقى إليها ويقاض عليها من النفس الكلية وما يسري فيها من القوى الفلكية»، مثلها في ذلك مثل الكتاب المكتوبة سطورها «بقلم الإرادة»: فكل ما خطته «الإرادة الاختيارية» التي لا يسبر لها حسيًّا غور «يستقر في مقام لا يعدوه كالحروف المرتبة في سطورها المنظومة، وخطوطها المرسومة، مرتبة في أقسامها، مستوية في نظامها لا يعدو بعضها بعضاً»^(١٩١). ولكن إذا كانت الطبيعة هي «فعل النفس الكلية»، فهذا لا يجردها هي نفسها من الفعل الجزئي والشروط: فهي فاعلة في ما دونها انفعالها بما فوقها، سواء أعلى المستوى الإنساني أم على المستوى الطبيعي. والفارق بين المستويين هو كالفارق بين الحرية الجزئية والحتمية الجزئية. فالإنسان خيره الجزئي منه، وشره الجزئي منه. ومن هنا خضوعه، وخضوع نفسه الجزئية، لقانون «المجازاة والمكافأة». أما الطبيعة الجزئية فمحكومة بالطبيعة الجزئية:

(١٩٠) وسائل اخوان الصفاء، مصدر آف الذكر، م ٢، ص ٦٣ - ٦٤.

(١٩١) المصدر نفسه، م ٤، ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

فهي خاضعة لخواصها وطباعها «إما جذباً أو إمساكاً أو دفعاً أو نفوراً» بدون أن يسري عليها قانون «العقاب والثواب» وبدون أن يكون لها خيار في أن تفعل ما تفعله أو أن تمتنع عن فعله. وهذا لا يمنع أصلاً أن يكون لها، في تضادها وتنافرها وفي تشاكلها وتآلفها، «شعور خفي وحس لطيف كما للنبات والحيوان، إما شوقاً ومحبة، وإما بغضاً وعداوة». فلكان النفس، التي هي طبيعة الطبيعة، تترك بصمتها «الشعورية» حتى في ما هو جاد لا حس له ولا نفس ولا حياة من أدنى موجودات فلك ما دون القمر. ومن هنا النص المدهش التالي الذي يقيم ما بين الطبيعة والطبيعة علاقة فعل وانفعال تقوم فيها الطبيعة الجامدة بدور فاعل الفعل: «الدليل على صحة ما نقول قول الحكماء في كتاب الأحجار ونعتهم لها أن طبيعة تألف طبيعة، وطبيعة تناسب طبيعة أخرى، وطبيعة تلتصق بطبيعة، وطبيعة تأنس بطبيعة، وطبيعة تقهر طبيعة، وطبيعة تقوى على طبيعة، وطبيعة تضعف عن طبيعة، وطبيعة تلهب طبيعة، وطبيعة تحب طبيعة، وطبيعة تطيب مع طبيعة، وطبيعة تفسد مع طبيعة وطبيعة تبيض طبيعة، وطبيعة تحمر طبيعة، وطبيعة تهرب من طبيعة، وطبيعة تبغض طبيعة، وطبيعة تمأزج طبيعة» (١٩٢).

● المحطة الثالثة والأخيرة ستكون عند ابن تيمية، مجدد الحنبلية في القرن السابع/ الثامن الهجري وصاحب أوسع مشروع لـ «أسلمة الاسلام»، أي إغلاق دائرته على نفسها، في ظروف الاحتلالين الصليبي والمغولي اللذين استثارا لدى الحضارة العربية الاسلامية رد فعل الدفاع المشروع عن النفس، مع كل ما يعنيه الموقف الدفاعي من تسويد للعقلية النصية وللإيديولوجيا «الجمهورية» (١٩٣) ولنهادج «السنة والجماعة». وبديهي أن «شيخ الاسلام» ما كان له، لا إيديولوجياً ولا ابستمولوجياً، أن يفكر في «تقطيب» الطبيعة. فالله، في التفكير الأصولي، يشغل المساحة كلها، مع هامش معلوم للانسان من حيث هو مخلوق مكلف. ومع ذلك، ليست «الطبيعة» مستبعدة بالمرّة من حقل تفكير ابن تيمية على طريقة الافلاطوني أفسطينوس. فالطبيعة، في التفكير الأصولي، من خلق الله وآياته. والنص القرآني غالباً ما يدعو المؤمن إلى التأمل في معجزتها والاعتبار بدلائنها على عظمة الخالق وفعل الخلق. ولكن ليس هذا الجانب العام من التعاطي مع مقولة الطبيعة ما يستوقفنا في فكر ابن تيمية. بل حصراً موقفه، الداعي إلى الإعجاب في عصره،

(١٩٢) المصدر نفسه، م ٢، ص ١١٠.

(١٩٣) ههنا نسبة إلى «الجمهور»، وهو من المصطلحات الأساسية في خطاب ابن تيمية.

من فكرة القانون الطبيعي . فقد استأنف ابن تيمية ، بعد نحو من قرنين ونصف قرن ، السجال الذي كان خاضه الغزالي ضد «الفلاسفة» وعارض فيه مذهبهم «الحتمي» بمذهبه «الظرفي» ، ومقولتهم عن «الطبيعة» بمقولته عن «العادة» ، وفكرتهم عن «التلازم الضروري» بفكرته عن «الاقتران الجائز» . والحال أنه إن يكن ناقد العقل العربي اعتبر الغزالي مثلاً لهذا العقل في نفيه مفهوم «القانون الطبيعي» لصالح مفهوم «مجرى العادة» ، فإن ابن تيمية ، الذي لا يقل تشبيلية لهذا العقل ، قد أنكر على الغزالي وعلى جمهور الأشاعرة إنكارهم فكرة «القانون الطبيعي» ، وبالتالي إتاحتهم الفرصة للفلاسفة ، ممثلين بابن رشد الحفيد ، لاسترداد أنفاسهم و«الاستطالة» على «السلف والفقهاء والجمهور» . يقول نص «شيخ الاسلام» : «إن كثيراً من أهل النظر والكلام كالأشعري وغيره أنكروا الأسباب والطبائع والقوى الموجودة في خلق الله وأمره ، وأنكروا حكم الله المقصودة بذلك ، وقالوا في لامات كي المذكورة في القرآن كقوله : «وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون» ، وقوله : «ولذلك خلقهم» ، وقوله : «لعلهم يتقون» ، وأمثال ذلك ، هي «لام العاقبة» وليست «لام التعليل» . إذ كان يمتنع عندهم أن يفعل الله شيئاً لأجل شيء ، أو يأمر بشيء ، لأجل شيء . فهؤلاء لا يثبتون في الأفلاك العلوية ولا الأجسام السفلية ولا النفوس قوى تكون سبباً لحدوث شيء . وإذا أنكروا تأثير القدرة التي للحيوآن ، فهم لما سواها أشد إنكاراً . وهؤلاء إذا أرادوا أن يجيبوا الفلاسفة عما ادعوه من أسباب المعجزات وغيرها من الخوارق قالوا : نحن نقول إن المؤثر في الحوادث هو قدرة الله فقط ولا أثر لشيء من ذلك . ولهذا قال الأشعري : إن أخص وصف للرب هو القدرة على الاختراع . والكلام بين هؤلاء ومنازعيهم في مقامين . أحدهما : أنهم لا يسلّمون حصول الخوارق مقارنة لما تذكره الفلاسفة من الأسباب . والثاني : أنهم إذا سلّموا ذلك جعلوا ذلك كسائر الأمور التي علم اقترانها في العادة ، فإن العادة جارية بأن الانسان يأكل فيشبع ، ويشرب فيروى ، ويضرب بالسيف فيقطع . فإذا كانوا يقولون : إن مجرد القدرة القديمة هي المحدث للشيء والري والقطع وغير ذلك عند هذه الأمور المقارنة لها لا بها ، وأنه ليس هنا قوة ولا طبيعة ولا فعل له تأثير في هذه الحوادث بوجه من الوجوه ، كان قولهم لذلك في المعجزات أقوى وأظهر . وأبو حامد الغزالي في كتاب «تهافت الفلاسفة» جعل هذه المسألة من الأصول التي نازع فيها الفلاسفة . ولهذا اشتد نكير ابن رشد عليه في «تهافت التهافت» ، وجعل هذا من المواضع التي استطال بها على أبي حامد ، وانتهز

بها الفرصة في الرد عليه والانتصار للفلاسفة^(١٩٤). وليس من العسير أن نخمن أين موضع رهان الحنبلي ابن تيمية في نقده للأشعرى الغزالي: فإنكار القانون الطبيعي إنكار للمعجزة بوصفها، بالتحريف، خرقاً لها ومجاوزه. فلو صح أن الله يخلق الأحداث على غير مساقٍ ولا نظام، وأنه لا يفعل شيئاً لشيء، ولا يقرن المسببات بأسبابها، لكان كل شيء ممكناً ولاختلط حابل المعجزة بنابل الطبيعة. والحال أن انفصالية المعجزة لا معنى لها إلا في سياق اتصالية الطبيعة. ومن هنا ميل ابن تيمية إلى تثبيت القانون الطبيعي، رغم أن المسلمة الأولى لكل تفكيره واستدلالة هي أن الله على كل شيء قدير. وما يجعله يعمل أكثر إلى فكرة التثبيت أن «السلف والفقهاء والجمهور» درجت سنتهم على الانتصار لها بقولهم المتوارث عن بعضهم بعضاً إن «الله جعل في الأعيان قوى وطبائع تحصل بها الآثار، كما جعل في النار التسخين وفي الماء التبريد، ونحو ذلك»، بينما «طائفة من أهل الكلام» فقط - والكلام من مكروهات العلم عند السلفية - «ينكرون هذا كله ويقولون: ليس في الأعيان قوى وطبائع تكون أسباباً للآثار، لكن الله يخلق الأشياء عندها لا بها»^(١٩٥). ولئن يكن بعض «أصحاب مالك والشافعي» انضموا إلى «جمهور الأشعرية» في إنكار «الأسباب»، فلن يزيد ذلك ابن تيمية إلا تمسكاً بفكرة «الطبائع». فالعداء بينه وبين المالكية والشافعية السائدة حينئذ في مصر وسوريا كان عداء مهنة، فضلاً عن أنه عداء أيديولوجي^(١٩٦). ولكن رأس حربة ابن تيمية كان موجهاً إلى «الفلاسفة». فهؤلاء كانوا يريدون توسيع نطاق القانون الطبيعي ليشملوا به المعجزات. بمعنى آخر، كانوا يطلبون لهذه تفسيراً طبيعياً. هذا إن لم يكذبوا بها أصلاً. وإنما على هؤلاء يريد ابن تيمية أن يقطع الطريق. فإن كان مقصودهم بـ «القانون الطبيعي» أن «النفوس وغيرها من الأعيان جعل الله فيها من

(١٩٤) ابن تيمية: كتاب الصغدية، تحقيق محمد رشاد سالم، منشورات مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية، القاهرة ١٤٠٦ هـ، الجزء الأول، ص ١٤٧ - ١٤٩. وبالنسبة، إن الإشارة هنا إلى «تهافت التهافت» تلمح في صحتة دعوى دي بور، ومن أخذ بها من المفكرين العرب من أمثال الجابري، عن «الضرورة القاحية» التي وجهها الغزالي إلى الفلسفة في الإسلام الشرقي، وبالتالي بقاء كتابات ابن رشد مجهولة وعديمة الفاعلية فيه.

(١٩٥) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

(١٩٦) انظر في تفاصيل الخصومة بين مجدد الحنبلية وبين الموالك والشوافع من القضاء التفتلين دراسة هنري لاوست عن «الحنبلية في عهد الماليك البحرية» المعاد نشرها في كتابه: التعدديات في الإسلام Pluralismes dans l'Islam، منشورات مكتبة بول غوتنر الاستشرافية، باريس ١٩٨٣، ص ٦٣ - ١٣٣.

القوى والطبائع ما يحصل به بعض الآثار»، فهذا «لا ينكر لا في الشرع ولا في العقل، ولكن دعوى المدعي إن معجزات نبينا أو غيره من الأنبياء هي من هذا الباب بهتان عظيم. والقاتلون بهذا رأوا أنهم يمكنهم تعليل بعض الخوارق بعلة طبيعية فعللوها، ثم جهّالهم ظنوا هذا يطرد فطردوا، وأما حدّاقهم فيكذبون بالخوارق الخارجة عن القانون الطبيعي عندهم»^(١٩٧). وفي مقدمة هؤلاء «الحدّاق» الذين قيدوا الخارق من الظواهر «بجريانه على القانون الطبيعي المعتاد» ابن سينا الذي ادعى في «إشارات» أن «خوارق العادات في العالم ثلاثة أنواع، لأنها إما أن تكون بأسباب فلكية كتمزيج القوى الفعالة السماوية بالقوى المتفعلة الأرضية، وهذا هو الطلسمات؛ وإما أن تكون بأسباب طبيعية سفلية كخواص الأجسام، وهي النيرنجيات؛ وإما أن تكون بأسباب نفسانية، ويزعمون أن المعجزات التي للأنبياء والكرامات التي للأولياء وأنواعاً من السحر والكهانة هي من هذا الباب»^(١٩٨). ويدون أن يقع ابن تيمية في غلطة الغزالي وجمهور الأشعرية فيتنكر للقانون الطبيعي ولما يجري على مجراه، فإنه يجعل للمعجزة نصاباً مغايراً من موقع الانفصال لا الاتصال: «لهذا كان ما يذكرونه من التأثير مقيداً عندهم بجريانه على القانون الطبيعي المعتاد، فعندهم لا يتصور أن يفعل المؤثر في المواد إلا ما هي قابلة له. فقد يقولون: إن الهواء لما كان قابلاً لأن ينقلب ماء أمكن أن يؤثر المؤثر فيه حتى يصير الهواء ماء فيتزل المطر. ومعلوم أن معجزات الأنبياء خارجة عن القوانين الطبيعية. مثال ذلك انقلاب العصا ثعباناً ثم ابتلاع الثعبان ما هنالك من العصي والخيال، فإن هذا خارج عن قوى النفس والطبيعة، لأن الخشب لا يقبل أن يصير حيواناً أصلاً، ولا يمكن في القوى الطبيعية أن عصا تصير حية لا بقوى نفس ولا بسحر ولا غير ذلك»^(١٩٩). ومن ثم ينتهي إلى الاعلان جازماً بأن: «جمهور

(١٩٧) كتاب الصنفية، ج ١، ص ١٣٦.

(١٩٨) المصدر نفسه، ص ١٤٢. وبالنسبة، ويصرف النظر عن نقد ابن تيمية لابن سينا وعن كراهية له ولا «التفلسف» جميعاً، فإن فهمه لكتابه الأخير «الاشارات والتنبهات» يبقى أرقى بما لا يقاس من فهم ناقد العقل العربي. فقد أدرك «شيخ الاسلام» أن نهج ابن سينا يؤدي في التحليل الأخير إلى «تطبيع» المعجزة. أما الجاهري فقد حكم بأن ابن سينا لا يفعل في «إشارات» غير أن «يتبنى الهرسية بكاملها بوصفها وعلومها السرية السحرية» صادراً في ذلك عن «عقل جعل متتهى طموحه أن يقدم استقلاته» (ت. ع. ع. ص ٢٦٦ - ٢٦٨).

(١٩٩) المصدر نفسه، ص ١٣٧. وبالنسبة، لسنا هنا بصدد مناقشة موقف ابن تيمية من المعجزات والكرامات والخوارق. ولكن انطلاقاً من القائمة الذهبية التي استنتجها في «توافق العقول الصريح» =

المسلمين لا ينكرون الأسباب والمسببات لا في الجماد ولا في الحيوان، لكن يعترفون بكل ما دل على صحته الدليل، سواء كان الدليل نقلياً أو عقلياً» و«يثبتون ما لله في خلقه وأمره من الأسباب والحكم. لكنهم مع إثباتهم للأسباب والحكم لا يقولون بقول الطبائعية من الفلاسفة وغيرهم، بل يقولون إن الله خالق كل شيء وربهم ومليكه... ويعلمون أن الأسباب مخلوقة لله بمشيئته وقدرته، ولا تزال مفتقرة إلى الله... فما كان بالأسباب فאלله خالقه وخالق سببه جميعاً»^(٢٠٠).

إن هذا التضامن بين النزعة الدينية والنزعة الطبيعية لدى رائد الحنبلية المجددة لا يبعث على العجب. وخلافاً لما يتوهمه ناقد العقل العربي، فإن إحصاره «للطبيعة» في بنية عقل بعينه لا يعني ضمناً غياباً لله عن بنية هذا العقل. وابن تيمية، ومعه جمهور السلف والأئمة وأكابر أهل الحديث والسنة والجماعة، لا يدعون مجالاً للشك في أن الرؤية الدينية للعالم تتضامن، ولا تتنافر، مع الرؤية الطبيعية. فالطبيعة، على عكس ما يفترض ناقد العقل العربي ضمناً، ليست مقولة مضادة للاعتقاد الديني، وهي لا تعارضه معارضة العقل للعقل. وبدون القانون الطبيعي تتمتع المعجزة، وبدون الطبائع تستحيل الخوارق، وبدون مجاري العادات تتعذر الغرائب. وبكلمة واحدة، بدون الطبيعة لا وجود لما فوق الطبيعة. والتفسير الديني للعالم غير ممكن في نهاية المطاف بدون عالم برسم التفسير، وبدون مبادئ وقوى وأسباب تنتظم حركة هذا العالم، وعنهما تتمخض مسبباته. وهذا المعنى، فإن «التفسير الطبيعي للظواهرات يتبدى على أنه النموذج الايديولوجي لكل تفسير، بما فيه التفسير الديني»^(٢٠١). وديكارت هو من قال في ذلك القرن السابع عشر الذي شرعت فيه مقولة «الطبيعة» تكتسب قواماً ابستمولوجياً جديداً: «لا أعني الآن

= والمفرد الصحيح» فإنه لا يكتفي بإثباتها، بل يثبت معها أيضاً، بحكم التضامن ما بين «الآثار الصادقة والمتواترة» و«العناية والملاحظة»، السحر والأقسام والعزائم وغرائب الجن، ويعضي إلى حد القول: «والذي علمناه في زمننا من تحمله الجن وتطير به في الهواء تنرق له أنواع الأطعمة من الحلوة وغيرها، وتأتي بها وتخبره عن بعض الأمور الغائبة عنه بأمر كثيرة يطول وصفها في هذا الباب» (ص ١٦٨). وما دام مدار البحث في هذا الفصل عن «العقل والعقلية» أصلاً، فلنذكر - كما يلاحظ غوسدورف - أن «الشیطان كان موضوعاً لمشاهدة ومعاينة دارجة في العصر الوسيط المسيحي»، تماماً كما الجن في عصر ابن تيمية، لأن المعرفة مشروطة بحساسية العصر. و«الواقعة الموضوعية» لا تشير فقط إلى الشيء كما هو، بل كذلك إلى ما يعتقد أنه كائن عليه.

(٢٠٠) المصدر نفسه، ص ١٥٤ - ١٥٥.

(٢٠١) كليمان روسيه: ضد الطبيعة L'anti - nature، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٧٣، ص ٣٢.

بالطبيعة منظوراً إليها في جملتها سوى الله نفسه، أو بالأولى النظام والترتيب اللذين أرساهما الله في الأشياء المخلوقة». بعبارة أخرى، لا طبيعة بدون الله. وأقصى ما يمكن أن تتأدى إليه مقولة «الطبيعة» في خاتمة المطاف ليس إلغاء التآليه الديني، بل تطويره - تماماً كما لدى اسبينوزا - إلى تآليه طبيعي.

إن سوء التأويل لهذه الوظيفة الايديولوجية للترعة الطبيعية هو ما ألبأ في أغلب الظن ناقد العقل العربي إلى إخراج مسرحية التقطيب الثنائي في صيغتها: «السالبة بالنسبة إلى العقل العربي (الله + الانسان)، والموجبة بالنسبة إلى «العقل اليوناني - الأوروبي» (الانسان + الطبيعة). وهو ما ألبأ أيضاً، وعلى الأخص، إلى التلاعب بجدول الحضور والغياب في القيم الاستمولوجية لهذين العقلين بما يجعل بنية الفكر اللاتيني المسيحي تتبدى أكثر طبيعية، وبالتالي أكثر عقلانية وأقل دينية، من بنية الفكر العربي الاسلامي. وهذا مع أن العكس بالضبط هو الصحيح، لأن الطبيعة أكتف حضراً بما لا يقاس - كما رأينا من خلال وقفاتنا في المحطات الثلاث - في هذا الفكر منها في ذاك؛ ولأن الفكر العربي الاسلامي، على صدوره مثله مثل الفكر اللاتيني المسيحي عن إستمي دينية، أقل اصطباًغاً بما لا يقاس أيضاً بالصيغة الدينية، لأنه كان في التحليل الأخير فكر مدينة بشر من لحم ودم، بينما كان الفكر اللاتيني المسيحي فكر «مدينة الله» في المقام الأول^(٢٠٢).

وفضلاً عن ذلك فإن الرهان الذي يعقده ناقد العقل العربي على مقولة الطبيعة في مضاربه الضدية على هذا العقل يبدو غير ذي موضوع بعد أن سحبت - من غير علمه في الظاهر - فكرة «الطبيعة» نفسها من التداول في جدول القيم الاستمولوجية للحدثة، ولا سيما في طور ثورتها الثانية المعاصرة. فالطبيعة كمقولة معرفية تنتمي بكل تأكيد إلى القرنين السابع عشر والثامن عشر اللذين شهدا ثورة عظمى على صعيد اكتشاف القوانين الطبيعية. ولكن ابتداء من أواسط القرن التاسع عشر، مع تدشين عصر الصناعة والمحرك البخاري، شرعت البشرية تنتقل بدورها من طور الاستعباد لقوانين الطبيعة إلى طور استعباد قوانين الطبيعة نفسها. ولئن

(٢٠٢) الواقع أن صيغ الفكر العربي الاسلامي بصيغة دينية طاغية هو سريرة لاحقة ومتأخرة أدركت أوجها على يد ابن تيمية تحديداً مع إنجاز عملية أسلمة الاسلام في ظروف المواجهة الحفطرة مع المغول والفرنج. ومن يراجع كتاب «الامامة والسياسة» لابن قتيبة الدينوري (٢١٣ - ٢٧٦ هـ) - وربما كان أخطر كتاب في المسألة السياسية في الاسلام - يذهل إذ يعاين كم كانت المياسة حتى في الصدر الأول «سياسية» ومنزوعة عنها الصفة القدسية Désacralisée.

تكن البشرية قد صاغت على التوالي التاريخي مقولات الله، ثم الانسان، ثم الطبيعة، فقد دخلت في القرن العشرين، ومع تعميم النظام الآلي والعقلانية التكنولوجية، في طور الصنعة la facture^(٢٠٣). ولعلنا نستطيع بدورنا أن نضيف أن هذه البشرية عينها تنهياً في مطالع القرن الحادي والعشرين للانتقال من عصر الآلة إلى ما يمكن أن نسميه عصر الشاشة. فالمعرفة نفسها، لا الطبيعة فقط، أضحت اليوم، مع ثورة المعلوماتية والأنظمة الالكترونية، قيد استعباد. ومهما يكن من أمر، وبصرف النظر عن أي استباق من هذا القبيل، فإن أقل ما يمكن قوله عن قرننا هذا، ونحن نودعه، إنه كان قرن موت الطبيعة^(٢٠٤).

(٢٠٣) كما يقترح فيليب سكرتان في مقاله: «عناصر لنظرية في الحداثة»، في مجلة «ديوجين Diogene»، العدد ١٢٦، نيسان - حزيران ١٩٨٤، ص ٨٩ - ٩٨.

(٢٠٤) كما يقترح أيضاً جان إهرار في مقدمة كتابه: فكرة الطبيعة في فرنسا في نجر الأنوار L'idée de la nature en France à l'aube des lumières، منشورات فلاماريون، باريس ١٩٧٠، ص ١١.

المحتويات

| | |
|-----|---|
| ٥ | الاهداء |
| ٧ | تقديم |
| ١١ | (١) أصول نظرية العقل عند الجاهري |
| ٢٥ | (٢) التوظيف المركزي الاثني لنظرية العقل |
| ١١٧ | (٣) هجاء العقل العربي |
| ١٩٣ | (٤) تطور مفهوم العقل في الحداثة الأوروبية |
| ٢٨١ | (٥) العقل والعقلية |

كتب صادرة للمؤلف

- نظرية العقل: نقد نقد العقل العربي (١)، (طبعة ثانية)، دار الساقي، ١٩٩٩.
- إشكاليات العقل العربي: نقد نقد العقل العربي (٢)، دار الساقي، ١٩٩٨.
- من النهضة إلى الرقعة، دار الساقي، ٢٠٠٠.
- مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، دار الساقي، ١٩٩٨.
- في ثقافة الديمقراطية، دار الطليعة، ١٩٩٨.
- الروائي ويطله: مقاربة للاشعور في الرواية العربية، دار الآداب، ١٩٩٥.
- مذبح التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي، ١٩٩٣.
- المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي، دار الريس، ١٩٩١.
- معجم الفلاسفة، (طبعة ثانية)، دار الطليعة، ١٩٩٧.
- أنثى ضد الأنوثة، دراسة في أدب نوال السعداوي على ضوء التحليل النفسي، (طبعة ثانية)، دار الطليعة، ١٩٩٥.
- الرجولة وأيديولوجيا الرجولة في الرواية العربية، دار الطليعة، ١٩٨٣.
- عقدة أوديب في الرواية العربية، (طبعة ثانية)، دار الطليعة، ١٩٨٧.
- الدولة القطرية والنظرية القومية، دار الطليعة، ١٩٨٢.
- رمزية المرأة في الرواية العربية، (طبعة ثانية)، دار الطليعة، ١٩٨٧.
- الأدب من الداخل، (طبعة ثانية)، دار الطليعة، ١٩٨١.
- شرق وغرب، رجولة وأنوثة، (طبعة رابعة)، دار الطليعة، ١٩٩٧.
- الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية، (طبعة رابعة)، دار الطليعة، ١٩٨٨.
- لعبة الحلم والواقع: دراسة في أدب توفيق الحكيم، (طبعة ثانية)، دار الطليعة، ١٩٧٩.

باللغة الانكليزية:

- *Woman Against Her Sex: A Critique of Nawal El-Saadawi*, Saqi Books, 1989.

